Lichtenbergs Lebensanschauung.

Inaugural-Dissertation

zur Erlangung der Doktorwürde

der hohen Philosophischen Fakultät der Universität Leipzig

vorgelegt von

Otto Hentzschel.

ACAD. LUGD. BAT. BIBL.

Borna-Leipzig
Buchdruckerei Robert Noske
1910.

Angenommen von der philosophisch-historischen Sektion auf Grund der Gutachten der Herren

Barth und Volkelt.

Leipzig, den 22. Dezember 1909.

Der Procancellar
K. Rohn.

Literaturverzeichnis.

Als Lichtenberg-Quellen kommen die folgenden Bücher in Betracht:

1. Georg Christoph Lichtenbergs Aphorismen, nach den Handschriften herausgegeben von Albert Leitzmann. Berlin 1902—1908. 5 Bde.
2. Georg Christoph Lichtenbergs vermischte Schriften. 2. Ausg. Göttingen 1844—1853. 14 Bde.
3. Aus Lichtenbergs Nachlaß. Aufsätze, Gedichte, Tagebuchblätter. Herausgegeben von Albert Leitzmann. Weimar 1899.
4. Lichtenbergs Briefe. Herausgegeben von Albert Leitzmann und Karl Schüddekopf. Leipzig 1901—1904. 3 Bde.
5. Georg Christoph Lichtenbergs physikalische und mathematische Schriften. Göttingen 1803—1806. 4 Bde.
6. **Grisebach, Eduard,** Gesammelte Studien. 3. Aufl. Leipzig 1884.
7. **Lauchert, Friedrich,** G. Chr. Lichtenbergs schriftstellerische Tätigkeit in chronologischer Übersicht dargestellt. Mit Nachträgen zu Lichtenbergs „Vermischten Schriften" und textkritischen Berichtigungen. Göttingen 1893.
8. **Focke, Richard,** Chodowiecki und Lichtenberg. Leipzig 1901.
9. Notizen über die englische Bühne aus Lichtenbergs Tagebüchern. Mitgeteilt von Albert Leitzmann. Im Shakespeare-Jahrbuch Bd. 42, 158.
10. Aus G. C. Lichtenbergs Korrespondenz. Herausgegeben von Erich Ebstein. Stuttgart 1905.
11. Sechs Briefe Lichtenbergs. Zu Eduard Grisebachs 60. Geburtstag in Druck gegeben von Ludwig Saeng. 9. 10. 1905 (Privatdruck von 8 Seiten).
12. Lichtenbergs Mädchen; mit 12 ungedruckten Briefen Lichtenbergs usw. Herausgegeben von Erich Ebstein. München 1907.

Ad. 1. Das Bedeutendste, was Lichtenberg geschrieben hat, haben wir ohne Frage in den tagebuchartigen Aufzeichnungen seiner Gedanken und Einfälle zu sehen. Das Leitzmannsche Werk ist eine kritische Veröffentlichung der Handschriften, welche hierfür in Betracht kommen, soweit sie noch vorhanden sind und nicht rein fachwissenschaftliches Interesse haben. In erster Linie werde ich hiernach zitieren. Die Manuskriptbücher sind in chronologischer Reihenfolge mit den Buchstaben A bis L bezeichnet; A 1764—1770, B 1768—1771, C 1772—1773, D 1773—1775, E 1775 bis 1776, F 1776—1779 (G und H sind verloren), I 1789—1793,

K 1793—1796 (ist zum größten Teil verloren), L 1796—1799. Das erste Heft enthält als Anhang „Aus dem κέρας Ἀμαλθείας" 1761—1771 und das dritte „Aus den Reiseanmerkungen" 1775.

Ad. 2 u. 5. Die Ausgabe mit der Jahreszahl 1867 ist bis aufs Titelblatt mit Nr. 2 identisch. Die erste Auflage erschien in den Jahren 1800—1806 in 9 Bänden; die letzten vier stellen unsere Nr. 5 dar. — Der 1., 2. und zum Teil auch der 3. Bd. von Nr. 2 bringen Auslesen aus dem Nachlasse Lichtenbergs, müssen also zur Ausfüllung der Lücken herangezogen werden, die in dem Leitzmannschen Werke durch den Verlust der Manuskripthefte G, H und K entstanden sind. Im 3. bis 6. Bande sind die von Lichtenberg selbst veröffentlichten Schriften abgedruckt; Bd. 7 u. 8 enthalten Briefe von Lichtenberg. Die Bände 9—14 sind eine Neuauflage der ausführlichen Erklärung der Hogarthischen Kupferstiche (erste Auflage Göttingen 1794—1809) in zwölf Lieferungen. Gleichzeitig sind auch die dazu gehörigen Kupferstiche neu erschienen. — Eine große Anzahl anderer Ausgaben, die man in Kantstudien 4, 68 aufgezählt findet, stellen in der Hauptsache Auswahlen aus den vermischten Schriften dar.

Ad. 6. Die Studie über Lichtenberg bringt auf S. 68—72 einige sonst nicht gedruckte Notizen.

Ad. 8. Das Buch enthält die Monatskupfer, die Chodowiecki für die Jahrgänge 1778—1783 des Göttinger Taschenkalenders gezeichnet hat, und Lichtenbergs Erklärungen dazu.

Ad. 12. Ebstein hat hier zusammengetragen, was bisher über Lichtenbergs Geliebte, Maria Dorothea Stechard, bekannt geworden ist.

Eine größere Lebensbeschreibung Lichtenbergs gibt es zurzeit nicht. Außer Grisebachs Studie kommen als Biographien in Betracht:

13. **Jördens, K. H.**, Lexikon deutscher Schriftsteller und Prosaisten. Leipzig 1808. 3, 334.
14. **Döring, H.**, Lebensumrisse. Quedlinburg u. Leipzig 1840.
15. **Grisebach, Eduard**, Gedanken und Maximen aus Lichtenbergs Schriften. Leipzig 1871.

Über den Menschen Lichtenberg und seine literarische und wissenschaftliche Bedeutung orientieren am besten:

16. **Gervinus**, Geschichte der deutschen Dichtung. 5. Aufl. 5, 195.
17. **Meyer, Richard M.**, Jonathan Swift und G. Chr. Lichtenberg, zwei Satiriker des 18. Jahrhunderts. Berlin 1886.

Bestimmte Seiten des Lichtenbergschen Denkens behandeln:

18. **Schaefer, Friedrich**, Lichtenberg als Psychologe und Menschenkenner. Leipzig 1899.
19. **Neumann, Arno**, Lichtenberg als Philosoph und seine Beziehungen zu Kant. Kantstudien 4, 68.

Eine Zusammenstellung von Würdigungen Lichtenbergscher Leistungen auf den verschiedenen wissenschaftlichen Gebieten findet man in unserer Nr. 10 S. 2.

Ich sagte bei mir selbst: das kann ich unmöglich glauben, und während dem Sagen merkte ich, daß ich's schon zum zweitenmal geglaubt hatte. (Lichtenbergs vermischte Schriften 1, 114.)

1.

Die Auffassung des menschlichen Geistes als einer tabula rasa im Sinne des Helvétius, auf die sich durch geeignete Einwirkung von außen her alle beliebigen Charaktere einprägen ließen, kann vor einer unbefangenen Beobachtung nicht bestehen. Man kann eine derartige Anschauung, die so offensichtlich gegen die Erfahrung streitet, wohl kaum verfechten, wenn man sie nicht zur Stützung und Abrundung seines philosophischen Systems braucht.[1]) Die Psycho-Genealogie muß rechnen mit einer Art intelligiblen Charakters im Sinne Schopenhauers: aber sie muß ihn nicht metaphysisch auffassen wollen, sondern naturwissenschaftlich. Lichtenberg nennt das „das Knochengebäude des Charakters, das sich nicht brechen läßt," und er meint, „dieses ändern wollen, heißt immer, ein Schaf das apportiren lehren" (1, 166 G oder H).[2]) So ist die Weltanschauung eines Menschen gewissermaßen Resultante aus zwei Komponenten: seinen natürlichen Anlagen, die ihm von seinen Vorfahren und besonders von Vater und Mutter her auf-

[1]) Historisch ist diese Ansicht zu verstehen als eine Konsequenz aus Lockes Ablehnung der ideae innatae und aus der Tendenz des Rationalismus, die Mannigfaltigkeit der Erscheinungen (meist in ziemlich oberflächlicher Weise) abzuleiten aus Normalzuständen, eine Tendenz, die ja letzten Endes die ganze Wissenschaft beherrscht: nur daß diese Hilfskonstruktionen des Rationalismus meist sehr willkürlich sind, und daß diese heuristischen Prinzipien ihm unter den Händen zu Wirklichkeiten werden.

[2]) In dieser Weise zitiere ich die vermischten Schriften. Die Buchstaben bezeichnen das Manuskriptheft, in dem nach Leitzmann der Aphorismus gestanden hat.

geprägt sind, und der spezifischen Gestaltung, die sein äußerer und innerer Lebensgang erfahren. Man könnte eine Weltanschauung vielleicht passend vergleichen mit der Bahn eines Planeten: seine Anfangsgeschwindigkeit — die ererbten Qualitäten! — würde ihn in gerader Bahn vorwärts treiben, aber durch die benachbarten Kraftzentren — die besonderen Erlebnisse! — wird er immerfort aus dieser Bahn abgelenkt. Ein besonders starkes Zentrum, wie etwa die Sonne, — ein entscheidendes Erlebnis! — vermag sogar der Bahn einen ganz eigentümlichen Charakter zu geben. Der Vergleich läßt sich noch weiter führen: eine einmal gewonnene Weltanschauung wirkt modifizierend auf die Gestaltung des Lebens, und so ist auch die Bahn, in der unser Planet läuft, von Einfluß auf die Stellung der benachbarten Kraftzentren. Schopenhauer behauptet (um seinen Determinismus zu beweisen) immer und immer wieder, daß sich die Handlungen eines Menschen mit derselben Genauigkeit berechnen ließen wie die Bewegungen der Himmelskörper: wenn wir nur seinen Charakter und alle seine Motive kennten. Wir können das mit dem gleichen Rechte behaupten von der Weltanschauung eines Menschen: wenn wir nur seine Abstammung und alle seine Erlebnisse kennten. Natürlich müssen für beide Behauptungen noch insofern Einschränkungen gemacht werden, als die Psychologie noch nicht zu Gesetzen gelangt ist, die in bezug auf Einfachheit und Genauigkeit mit dem mathematischen Gravitationsgesetz Newtons auch nur einigermaßen verglichen werden könnten. Immerhin läßt sich bei einigen Kenntnissen von den Eltern eines Menschen und den Umständen, unter denen sich sein Lebensgang vollzieht, so etwas wie eine Deduktion seiner Weltanschauung geben. Ich teile daher zunächst das Wenige mit, was uns von Lichtenbergs Aszendenz bekannt ist, soweit es für unsern Zweck in Betracht kommt.

Lichtenberg stammt aus einer protestantischen Pastorenfamilie mit dem sprichwörtlichen Kinderreichtum: er ist das achtzehnte und letzte Kind und 1742 im Hessischen geboren. Nur die vier jüngsten Söhne haben die Eltern überlebt.

Der Vater starb als Superintendent in Darmstadt, als sein Jüngster neun Jahre alt war. Näheres über ihn findet man

bei Strieder, Grundlage zu einer hessischen Gelehrten- und Schriftstellergeschichte 8, 16. Er ist Verfasser einer Menge theologischer und moralischer Schriften und machte die Texte zu der Kirchen- und Tafelmusik am landgräflichen Hofe. Es läßt sich hieraus nicht gerade auf eine pietistische Lebensauffassung im Superintendentenhause schließen.[1]) Jördens (S. 334) nennt ihn „einen Mann von nicht geringer theologischer Gelehrsamkeit und ausgezeichneten Kanzelgaben, sowie von einem sehr lebhaften religiösen Sinne, aber auch noch von vielen anderweitigen Kenntnissen". Die Predigt benutzte er zur popularisierenden Verbreitung besserer Kenntnis der Natur- und Welteinrichtungen; besonders gern behandelte er astronomische Gegenstände mit Begeisterung seiner Gemeinde auf der Kanzel (A 37 Anm.). Seine Kinder unterrichtete er selbst in Mathematik und Naturlehre; auch hielt er ihnen Hauslehrer. Der Großvater väterlicherseits war Amtsverweser.

Die Mutter stammte aus einer Pastorenfamilie. Jördens (S. 335) schildert sie als „eine Frau von nicht gemeiner Art, von sanftem, stillem und tugendhaftem Gemüte, theilnehmend, thätig und immer heiter, die am liebsten unter ihren Kindern und in einem kleinen Kreise ausgesuchter Freunde lebte. Einen besonderen Reiz für sie hatten Betrachtungen der Natur. Unterhaltungen über die Größe und Einrichtung des Weltgebäudes und stille Blicke auf den gestirnten Himmel waren für sie Gottesverehrung". — Sie starb, bald nachdem ihr jüngster Sohn Darmstadt verlassen hatte.

Seiner Eltern gedenkt Lichtenberg stets mit der tiefsten Verehrung; besonders der Mutter noch lange nach ihrem Tode in einer Weise, die für unseren Geschmack sehr viel von Schwärmerei hat. —

Es bliebe nun zu betrachten, unter welchen besonderen Um-

---

[1]) Meyer S. 65: „Eine Vorschule (für die Feinheit und Schärfe, mit der Lichtenberg sich selbst beobachtet) dürfen wir auch nicht vergessen, die uns Gellert gut vergegenwärtigt: die pietistische Selbstbeobachtung, die Aufspürung eigener Sünden; damals weit verbreitet, mag sie dem Pfarrersohn wohl früh gelehrt worden sein". — Zu dieser Auffassung will nichts von dem stimmen, was wir von Lichtenbergs Eltern wissen.

ständen sich Lichtenbergs Leben abwickelt. Eine derartige Betrachtung zerfällt von selbst in eine personal-historische und in eine kultur-historische: in der einen werde ich die hauptsächlichsten äußeren Ereignisse in Lichtenbergs Leben zu berichten haben, in der anderen kann ich nur auf die wichtigsten Erscheinungen des Geisteslebens hindeuten, welche in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts auf die Bildung einer Weltanschauung von Einfluß werden konnten.

Als achtjähriger Junge zog sich Georg Christoph durch einen Fall eine Verkrümmung des Rückgrates zu: er ist dadurch buckelig geworden; und daß er sein Leben lang schwächlich und kränklich geblieben ist, mag neben hereditären Gründen auch mit hierauf zurückzuführen sein. Auch an den Augen hat er oft und schwer zu leiden gehabt.

Auf dem Darmstädter Gymnasium schon wandte sich sein Hauptinteresse der Mathematik und Physik zu; auch mit Astronomie beschäftigte er sich hier schon — wenigstens in der Form von Astrologie. Aber die Verarbeitung der anderen Wissenszweige, besonders der alten und neuen Sprachen, hat dadurch keine Einbuße erfahren. Seine Geistesanlagen wiesen ihn entschieden auf das naturwissenschaftliche Studium hin. Er geht nach Göttingen.[1]) Das mit England durch Personalunion verbundene Kurfürstentum Hannover war damals trotz Friedrich dem Großen das am besten regierte Land in Deutschland: es ist Lichtenbergs zweites Vaterland geworden. Er widmet sich fleißig seinem Fachstudium, hört aber auch philosophische, philologische und historische Vorlesungen. Kästner, der vielgepriesene und vielgescholtene Mathematiker und Epigrammatiker, nimmt sich seiner freundschaftlich an, sorgt für den Druck seiner ersten fachwissenschaftlichen Schriften. Mit Studenten von vorwiegend naturwissenschaftlichen Interessen tritt Lichtenberg in herzliche Freundschaftsbeziehungen; doch gehört er auch als eins der ersten Mitglieder dem von Gatterer gegründeten

[1]) Über den damaligen wissenschaftlichen Betrieb an der „epochemachenden" Universität Göttingen orientiert Meyer S. 55. Ihre kulturhistorische Mission, meint er (S. 59), lasse sich vielleicht dahin zusammenfassen, „daß sie die deutsche Wissenschaft durch Zuführung englischer Art zu denken und zu forschen auffrischte".

historischen Institute an, in dem er mehrere Vorträge über historische Charaktere gehalten hat. Von den Göttinger Dichtern ist ihm bloß Bürger sympathisch gewesen. — Soweit es ihm seine geringen Geldmittel und seine schwache Gesundheit erlauben, gibt er sich gerne den Genüssen des ziemlich zügellosen Göttinger Studentenlebens hin.[1]) Auch ist er mehrmals heftig verliebt gewesen: „das eine Mal nicht unglücklich, das andere Mal aber glücklich", wie er sagt (B 77). Aber Aufzeichnungen aus derselben Zeit zeigen, daß der kleine, buckelige Student (und Professor) doch bei den Weibern nicht das gefunden hat, was er suchte, und daß er tief unglücklich darüber gewesen ist. Ist er doch in dieser Zeit wie auch später öfter dem Selbstmorde nahe gewesen. — Er wohnte im Hause des Verlagsbuchhändlers Dieterich, eines ungebildeten aber zielbewußten und tatkräftigen Mannes. Innige Freundschaft hat ihn mit dem um 20 Jahre älteren Manne und seiner Familie bis zu seinem Tode verbunden.

Als junger Göttinger Privatdozent kommt Lichtenberg auf ein paar Wochen nach England. Er wird in den Kreisen des hohen Adels und der bedeutendsten Gelehrten zugelassen und dem Könige vorgestellt, in dessen Auftrage er in den nächsten Jahren geographische Messungen in Hannover, Osnabrück und Stade ausführt. Dann ist er wieder in dem Deutschland so ungeheuer überlegenen England. Er hat diesen anderthalbjährigen Aufenthalt in fast genialer Weise auszunützen verstanden. „Ich habe in England bald wie ein Lord und bald wie ein Handwerks Bursche gelebt" (E 67), sagt er von dieser Zeit, in der er sich zu dem Manne ausgebildet hat, als den wir ihn bewundern und verehren: den praktischen Psychologen und realistischen Denker. In der Familie des Königs hat er ganz ungezwungen verkehrt.

Er ist dann ordentlicher Professor in Göttingen. Experimentalphysik war seine hauptsächlichste und außerordentlich erfolgreiche Vorlesung. Aus einer mehrmals geplanten Reise nach Italien ist nichts geworden.

Geheiratet hat Lichtenberg ein armes, ungebildetes Mädchen,

---

[1]) Man findet hierüber einiges in „Lichtenbergs Mädchen" S. 16.

nachdem er schon jahrelang mit ihr zusammengelebt hatte;[1]) und ihre Ehe ist sehr glücklich gewesen. Sie haben acht Kinder gehabt, von denen mehrere sehr früh gestorben sind.

Vergegenwärtigen wir uns endlich noch die bedeutendsten Ereignisse während dieser Lebenszeit. Zweierlei erscheint uns da auffallend: daß Lichtenberg für das Große in der Erscheinung Friedrichs II. im Gegensatz zu seinem Lehrer Kästner so wenig Sinn hat;[2]) und daß er es trotz seiner persönlichen Hochachtung für Franklin nicht zu einer Anerkennung der amerikanischen Freiheitsbewegung gebracht hat. Hier wie da hat ihm wohl seine Anglophilie und Anglomanie den freien Blick verdorben. — Dagegen ist sein ganzes aktives und reaktives Denken ganz unverkennbar mächtig beeinflußt von dem unaufhaltsamen Vorwärtsdrängen der Naturwissenschaften, von der die deutsche Literatur und weite Kreise der Bevölkerung beherrschenden Empfindsamkeit und dem Aufkommen des Original- und Kraftgenietums, von der kritischen und Transzendentalphilosophie Kants und von der französischen Revolution. —

Es bleibt uns nunmehr noch übrig, auf die bedeutendsten religiösen Strömungen hinzuweisen, die in der Zeit lebendig waren, welche Lichtenberg gebildet hat.

Da wir uns den Kulturzustand eines Zeitalters am besten vergegenwärtigen können, wenn wir ihn auffassen als das Produkt einer längeren Entwicklung, so werden wir gut tun, wenn wir uns in einem gedrängten Überblick die wichtigsten Erscheinungen in der Abfolge der Weltanschauungen vor Augen führen, soweit sie auf die zweite Hälfte des 18. Jahrhunderts von Einfluß gewesen sind. Dieses résumé soll uns ein näheres Eingehen auf

---

[1]) Lichtenbergs Verhältnis zu der kleinen Stechard, die kaum 17jährig gestorben ist, und zu seiner späteren Frau können für den Menschenkenner, der um seine körperliche Mißgestalt und um seine sehr stark sinnliche Veranlagung weiß, nicht bloß Beweise von Vorurteilslosigkeit und Idealismus sein. Dieses Liebesleben ist auch eine unter den vielen Gegeninstanzen gegen Neumanns mehr schöne als wahre Behauptung: daß Lichtenbergs „Kompaß ein wunderbares, ja mimosenhaft zartes Gewissen" gewesen sei (S. 92). Ich weise nur noch auf die nichts weniger als zart-gewissenhafte Art seiner Polemik gegen Voß hin.

[2]) Erst in der Zeit des Wöllnerschen Religionsediktes wird ihm klar, was Friedrich für Deutschland zu bedeuten hatte.

die kulturellen Umstände ersparen, unter denen sich Lichtenbergs Leben abwickelt.

Es bedarf wohl keiner weiteren Begründung, daß wir bei einer derartigen Betrachtung nicht weiter zurückzugehen brauchen als bis in die Jahrhunderte, in denen sich die „Neuzeit" aus dem „Mittelalter" herausentwickelt; denn diese Jahrhunderte lassen ja tatsächlich schon alles das aus der Vergangenheit wiederaufleben, was von ihr für den Entwicklungsgang der europäischen Kultur bis in das 19. Jahrhundert hinein von Bedeutung geworden ist.

Die Reaktion gegen die ungeheuerliche Systematisierung und Monopolisierung des gesamten geistigen Lebens, wie sie während des Mittelalters im christlichen Dogma und in der christlichen Kirche erreicht worden waren, ist eine doppelte: eine nach rückwärts gerichtete und eine nach vorwärts gerichtete; ein Wille zur Restitution des apostolischen Christentums und ein Wille zur Emanzipation vom Christentum überhaupt; eine pessimistische Weltbetrachtung, die — sei es unter dem Drucke der Tradition oder aus sich selbst heraus — in dieser Welt keine Werte zu entdecken vermag und darum ins Jenseits — sei es ein Himmel oder ein Nichts — will, und eine optimistische Weltanschauung, welche diesseitige Lebenswerke aufstellt und will — etwa Glück, Macht, Schönheit, Wahrheit.

Eine dermaßen kategorische Trennung dieser beiden Tendenzen, wie ich sie hier skizziert habe, ist allerdings nur in ganz einzelnen Fällen möglich (Savonarola und Cesare Borgia als Typen; wie denn überhaupt die neue Zeit in Italien sich am deutlichsten manifestiert). In der Regel finden wir die beiden Strömungen mehr oder minder vermengt; sie müssen sich gegenseitig Zugeständnisse machen, da keine die Kraft hat, die andere zu vernichten (Luther und Descartes als Typen).

Seinen kulturellen Zuständen nach war Italien entschieden der günstigste Boden für die auf Diesseitigkeit gerichtete Weltanschauung. Es ist hier nicht der Ort zu untersuchen, weshalb einige allerdings gewaltige Ansätze dazu nicht zu voller Entwicklung gelangen konnten. Außerhalb Italiens aber fand eine besondere Richtung dieser Denkweise, die auf Wissenschaftlichkeit

abzielte, vornehmlich in England Eingang, dem Lande, das mit seinen verhältnismäßig freiheitlichen politischen und wirtschaftlichen Zuständen und auch dem Charakter seiner Bewohner nach dafür prädestiniert schien. Und hier faßte denn die wissenschaftliche Methode, die in dem großen Galilei ihren genialsten Vertreter hat, feste Wurzel — auch in der Philosophie; und brachte es bald zu einer auf Empirismus gegründeten Weltanschauung, die sich streng und bewußt in Gegensatz stellte zur christlichen Offenbarung; während die rationalistische Denkweise eines Descartes und eines Leibniz nicht Halt genug in sich selber hatte gegenüber den christianisierenden Tendenzen. Ganz ohne Einfluß natürlich ist die christliche Weltanschauung auch nicht auf den englischen Empirismus und Sensualismus geblieben; aber er sucht sie doch solange als möglich zu eliminieren. Das Zugeständnis, das er ihr macht, ist schließlich der Deismus.

Völlig losgelöst aber von dem christlichen (und jüdischen) Lehrbegriff hat sich Baruch Spinoza: vom Standpunkte des Christentums, wie es im Laufe der Jahrhunderte nun einmal geworden war, gesehen ist der Pantheismus Religionslosigkeit. Und was noch mehr sagen will: während die Ethik der englischen Deisten sich im wesentlichen mit der christlichen Ethik deckt, steht Spinozas Moral oft in striktem Gegensatze zu ihr. Das Christentum sah also mit Recht in ihm einen unbedingten Widersacher.

In Deutschland hatte sich die Aristokratie des Humanismus gegen Luthers gewaltige aus dem Volke herausgewachsene Persönlichkeit nicht zu behaupten vermocht. Die Bewegungsfreiheit, die der starre Bibelfanatiker und seine blindeifrigen Anhänger der „protestantischen Wissenschaft" schließlich verstatteten, ließ keinen auch nur einigermaßen ungehinderten Geistesflug zu; und was sie doch geleistet hat, das ist im Gegensatz zur Lutherschen Theologie geschehen. Die Bibel als Norm! Der Glaube als höchstes Gut! Was ließ sich von einem derartigen Standpunkte mehr erwarten? Und je mehr die Lutherische Reaktion gegen die Kirche selber zur Kirche wurde, und je mehr sie in die Stellung einer ecclesia militans gedrängt wurde und sich drängte, um so mehr beschnitt sie der Wissenschaftlichkeit und Denkfreiheit die Flügel. Das ist die Lutherische Orthodoxie, das Ende einer Bewegung,

die in ihren Anfängen gerade gegen die religiöse Entmündigung des Individuums gerichtet gewesen war.

Gegen dieses dogmatische Luthertum mit seinem überspannten Glaubensprinzip erhob sich der Pietismus, der demgegenüber wieder die praktischen Forderungen der christlichen Lehre betonte. Aber was Engherzigkeit der Weltanschauung anlangt, so steht er der Orthodoxie kaum nach; nur daß er sich seine Schranken weniger vom Dogma setzen läßt als von einer unsinnig pessimistischen Ansicht von der menschlichen Natur, die allerdings in der Hauptsache wohl auch auf einen dogmatischen Begriff zurückzuführen ist: auf die Lehre von der Erbsünde. Neben und in dem Pietismus machen sich auch wieder mystische und quietistische Tendenzen geltend, die aber, wie das ihre ganze Natur mit sich bringt, sich immer in engeren Kreisen hielten.

So ärmlich ist die Entwicklung, zu der in dem Protestantismus der Keim gelegt wurde; und doch müssen wir sie immer noch reich nennen im Vergleiche mit den Fortschritten, die im Schoße des Katholizismus möglich waren.

Wie muß es mit dem geistigen Leben in Deutschland beschaffen gewesen sein, daß ein so genialer Kopf wie Leibniz einen guten Teil seiner Kraft im Kompromissemachen verzettelte, und daß er in seinen exoterischen Schriften die Wissenschaft so weit zu bringen wußte, daß sie auf die christlichen Dogmen führte! Immerhin trägt die Lehre von der „prästabilierten Harmonie“ und den „ewigen Wahrheiten“, die er von Descartes übernimmt, und die bei ihm über der Gottheit stehen, deistischen Charakter. Erst in Wolff jedoch hat sich die Philosophie abgelöst von der Offenbarung; aber immer noch zu früh für die Zeit, wie seine Vertreibung von seinem Halleschen Lehrstuhle zeigt. Seine religiöse Weltanschauung ist kaum noch verschieden vom Deismus; wie denn auch sein Rationalismus viel von dem Empirismus gelernt hat. Allerdings ging hiermit Hand in Hand die popularisierende Verflachung der Leibnizschen Ideen, die freilich in einer Schrift wie der Théodicée schon bedenklich vorbereitet war. Und dazu kam noch Wolffs kläglicher Anthropozentrismus!

Neben Wolffs rationalistischer Philosophie, Shaftesburys sozialistischer Ethik und dem naturwissenschaftlichen Empirismus

sind für die Ausgestaltung der Weltanschauungen in Deutschland noch diejenigen Richtungen von Bedeutung geworden, die sich in Frankreich aus dem Sensualismus und Deismus herausgebildet haben: der materialistische Atheismus und der Voltairesche und Rousseausche Radikalismus. Das sind Weltanschauungen, die allen Respekt vor der christlichen Tradition verloren haben; jetzt begannen die Gegner der herrschenden Religion zu rufen: „écrasez l'infâme". —

Wenn anders die Kulturgeschichte, die ja wie alle Wissenschaft sich auf die Betrachtung der Einzelerscheinung gründen muß, in den Mittelpunkt ihrer Untersuchungen den Menschen zu stellen hat, in dem das für das geistige Leben seiner Zeit Typische zusammenfließt zu einem nur im Hinblicke auf diese Zeit verständlichen Individuum, so ist Lichtenberg eine in eminentem Sinne kulturhistorische Persönlichkeit. Hierin liegt seine Ähnlichkeit mit Lessing, die öfters hervorgehoben worden ist: nur daß dieser ein aktiver Charakter war, Lichtenberg aber ein passiver — bestenfalls ein reaktiver. Aber was Vielseitigkeit der Interessen und Zusammenhang mit den kulturellen Erscheinungen der Zeit anlangt: hierin steht der Göttinger Physikprofessor dem großen Kritiker kaum nach.[1]) Es darf uns schon aus diesem Grunde nicht wundern, daß wir wie in jener Zeit so auch in Lichtenbergs Leben und Denken und Weltanschauung so viel Widersprechendes und Unausgeglichenes finden, das auf den ersten Blick ganz unvereinbar erscheinen will: wenn wir ihn nur immer auf der Folie seiner Zeit und seiner Zeitgenossen betrachten![2]) Gerade

[1]) Neben dieser psychologischen Bedeutung für die Kulturgeschichte hat Lichtenberg auch noch eine andere, kaum weniger wichtige: als Quelle. Zu sehr vielen schöpferischen Geistern seiner Zeit hat er in persönlichen Beziehungen gestanden; und die aphoristischen Aufzeichnungen, die er sich über die Tageserscheinungen zu machen pflegte, sind um so wertvoller, als er dabei zumeist gar nicht an Veröffentlichung gedacht hat, sondern nur zu seiner eigenen Orientierung schrieb, und um sich selber zum Nachdenken anzuregen.

[2]) Zur Erklärung solcher Widersprüche muß man neben Lichtenbergs Persönlichkeit, die wir noch genauer kennen lernen werden, noch beachten, daß er kein Systematiker ist, sondern ein Beobachter und Aphoristiker. Lichtenbergs Persönlichkeit hoffe ich im Verlaufe dieser Untersuchungen so herauszustellen, daß alle diese Widersprüche nur noch logischer Natur sind, nicht mehr psychologischer.

dieses Teilhaben an all den gegensätzlichen Tendenzen, die auch in unserer heutigen Kultur noch lebendig sind, macht ihn ja zu dem „modernsten Geiste des 18. Jahrhunderts".[1]) Lichtenberg bemerkt einmal, der Mensch sei vielleicht halb Geist und halb Materie, so wie der Polyp halb Pflanze sei und halb Tier; und er fährt fort: „Auf der Gränze liegen immer die seltsamsten Geschöpfe" (D 159). Man kann den Satz auf ihn selber so gut anwenden wie auf seine Zeit.

2.

Wir haben gesehen, daß Lichtenberg schon frühzeitig Anlagen und Interesse für die mathematischen und naturwissenschaftlichen Disziplinen zeigte. Wir können schon hieraus mit einiger Wahrscheinlichkeit auf die vorherrschenden Tendenzen seines Verstandes schließen: auf der einen Seite ein Dringen auf unbedingte Klarheit und Anschaulichkeit der Begriffe, mit denen operiert werden soll, und auf der anderen ein ununterbrochenes Verbindunghalten und Fühlungsuchen mit dem Sinnfälligen und Zurückgreifen auf das Tatsächliche. Das sind ja die spezifischen Tugenden dieser Wissenschaften, wie hoch sich auch ihre Konstruktionen versteigen mögen. Fast alle polemischen Schriften Lichtenbergs, d. h. überhaupt fast alles außer den Kalenderabhandlungen und Hogarth-Erklärungen, was er selber hat drucken lassen, sind Verteidigungen dieser Tugenden. Aus seinem bei aller Prägnanz doch einfachen und durchsichtigen Stile schauen sie uns entgegen; plainness, sincerity and precision verlangt er von einem guten Schriftsteller (E 374). Mit dieser Forderung und mit seiner ganzen Denkweise weiß er sich in Gegensatz zu den Originalgenies. „Er hat eine Seite herunter geLavatert", spottet er über ihre Art zu denken und sich auszudrücken (D 143). Er hat sie öfter mit viel Glück parodiert. Herders Schreibweise verspottet er als unchristlich gegen die Nachwelt; neidische Wortklauber, meint er, würden manche späteren Erfindungen schon in dessen Schriften finden wollen, obgleich der ehrliche Mann mit keiner Silbe daran gedacht habe (E 453).

---

[1]) So nennt ihn Leitzmann in der Einleitung zu den Aphorismen (1. Heft S. VII).

Aus dieser auf Exaktheit gerichteten Denkweise erklärt sich auch die Unentschiedenheit, mit welcher er in den meisten Fällen zwei sich bekämpfenden naturwissenschaftlichen Hypothesen gegenübersteht. Die „Mythen der Physiker" nennt er sie (J 226). Immer und immer wieder fordert er das Experiment und warnt er vor Hingebung an eine unbedingte Überzeugung, die sich nicht durch ihren Zusammenhang mit den Tatsachen dokumentieren kann. Aus der Verwechslung von Hypothesen mit Erfahrungen scheint ihm das größte Hindernis für den Fortgang der Wissenschaften zu erwachsen. Deshalb erhält für ihn eine Ansicht, die sich gegen eine siegreiche Meinung setzt, schon durch ihre bloße Existenz einen Wert. Deshalb begrüßt er freudig die Kantische Philosophie; deshalb aber rückt er auch um so mehr von ihr ab, je mehr sie Anhänger findet. Deshalb sagt er auch mit Bacon, daß in einer Wissenschaft nicht mehr viel geleistet werde, sobald man sie systematisch zu behandeln anfange[1]) (C 207). Hypothesen und Theorien sind nur gut, um die Kenntnisse zu organisieren (J 325); bestenfalls sind sie heuristische Prinzipien: aber sie erklären nichts, und schließlich kann man doch bloß ihre Absurdität nicht nachweisen (J 1316). Darum schlägt er vor, „nicht zu sagen Hypothese, noch weniger Theorie, sondern Vorstellungsart" (J 1342).

Diese Konsequenz in der Durchführung der positivistischen Denkweise deutet schon darauf hin, daß ihm das Erkenntnisproblem schon lange vor Kants Vernunftkritik zum Bewußtsein gekommen war, daß der Kantische Idealismus bei ihm gut vorbereiteten Boden fand. Aber auf der andern Seite gibt dieser auf die Spitze getriebene Empirismus, diese ewige Behutsamkeit und Vorsicht im Urteilen, die nicht über das Materialsammeln und -prüfen hinauskommen kann, diese Scheu vor dem Systematisieren seiner Philosophie ein stark skeptisches Gepräge. Wo er philosophische Ansichten ausspricht, da leitet er sie fast immer

[1]) Einen ähnlichen Gedanken äußert er einmal über Kunst: „Ich habe einmal gehört oder gelesen, daß man die Rezeptbücher, schöne Kinder zu zeugen, erst um die Zeit nachzuschlagen anfangen soll, wenn es anfängt zweifelhaft zu werden, ob man überhaupt noch welche zeugen kann (Schillers und Göthens Theorie)" (L 602).

mit einem „Ich glaube“ ein. Wir müssen hierin neben der Indolenz, deren sich Lichtenberg oft anklagt, eine der Hauptursachen dafür sehen, daß er trotz vieler Pläne und Entwürfe kein einziges größeres Werk geschaffen hat, weder ein wissenschaftliches, noch ein philosophisches, noch ein literarisches. Meyer (S. 78) spricht das in dem Paradoxon aus: „Was ihn zum bedeutenden Schriftsteller machte, das gerade hinderte ihn, einer der allerbedeutendsten zu werden“.

Lichtenberg ist sich völlig klar gewesen über diese Eigentümlichkeit seines Denkens, die ihn zu fest am Tatsächlichen, welches immer ein Einzelnes ist, hängen läßt, als daß ihm eine große Synthesis gelingen könnte; und wenn er auch weiß, wie sehr der Wille zum System die uninteressierte Untersuchung erschwert, wie er das Experiment korrigiert zugunsten der Theorie, so hat er doch die Systemlosigkeit immer als einen Mangel empfunden. Unter seinen Kenntnissen versteht er nicht alles, was er weiß, sondern nur, was er auch zweckmäßig zusammengedacht hat; an solchen Kenntnissen aber fühlt er sich arm (2, 235). „Wenn ich doch Kanäle in meinem Kopfe ziehen könnte,“ klagt er, „um den inländischen Handel zwischen meinem Gedankenvorrate zu befördern! Aber da liegen sie zu Hunderten, ohne einander zu nützen“ (1, 23 K). Er ist eben der Typus des Naturforschers und nichts weniger als Naturphilosoph; sein Antipode hierin ist Schopenhauer, obgleich er eine bemerkenswerte Vorliebe für ihn besitzt. Lichtenberg spricht sich selber sein Urteil, wenn er schreibt: „Man muß nicht zu viel trennen, nicht zu viel abstrahiren, die großen Rafineurs haben glaube ich die wenigsten Entdeckungen gemacht“ (E 407). —

Aber neben dieser streng wissenschaftlichen, positivistischen Art zu denken steht bei Lichtenberg ihr gerader Gegensatz, eine phantastisch spekulierende, schwärmerische und reiche Einbildungskraft, die er seine treueste Gefährtin nennt, und der nachzugeben ihm im Vergnügen ausschweifen heißt (B 77). Er gesteht, daß er oft ein Vergnügen darin findet, „Mittel auszudenken, wie er diesen oder jenen Menschen ums Leben bringen könte, ohne daß es gemerkt würde, oder Feuer anzulegen, ohne daß man es merckte“ (F 1207). Die Vorstellungen der Seelenwanderung haben ihn durch sein ganzes Leben hindurch begleitet, und Feenmärchen

hat er sehr gern gelesen, besonders die arabischen aus Tausend und einer Nacht. Mit seiner „Beschreibung eines sonderbaren Bettvorhanges“ (C 105) läßt er uns einen Blick tun in den Reichtum und die übersprudelnde Fülle seiner Phantasie, die vielleicht reich genug gewesen wäre, ihn zum Dichter zu machen, wenn sie nicht durch jenen herben analytischen Verstand zu Boden gehalten worden wäre. Im Kerne seines Wesens ist er doch tief verwandt mit den Originalen und den Kraftgenies seiner Zeit; vielleicht ist auf eine Ahnung hiervon sein feindseliger Standpunkt gegen diese Leute, der ihn oft weit über das Ziel hinausschießen läßt, zurückzuführen.[1]) So erscheint ihm, der sich später so leicht in die Kantische Denkweise einleben konnte, der Mensch manchmal als von einem sehr unvollkommenen Wesen zusammengesetzt (D 109); oder er denkt sich, daß es Stufen von Geistern bis zu Gott hinauf gebe, so daß unsere Welt das Werk von einem sein könnte, der die Sache wohl nicht recht verstand. Und bei der Betrachtung des Saturn, der ihm mehr wie ein zerbrochenes Orrery aussieht als wie ein Planet, kommt er auf den Einfall, daß er wohl gar das Modell von unserem System gewesen sein könnte, welches, als es nicht mehr gebraucht wurde, beiseite geworfen worden wäre (E 365). Wenn er auch derartige Phantastereien meist in Satire ausklingen läßt, so spürt man doch deutlich genug, daß dies eben nur ein Nachklang ist, und daß satirische Absichten bei der Konzeption gänzlich unbeteiligt waren. Die Vorstellung, die wir übrigens auch bei Locke finden, daß es ein „System von Geistern“ (J 1279) gebe, eine Art höherer Wesen, deren Verstand sich zu dem der Menschen etwa so verhielte, wie dieser zu dem der Tiere, diese Vorstellung ist ihm durchaus geläufig und jederzeit gegenwärtig (D 253, 465); und besonders gern macht er sie für die Satire fruchtbar: „Vielleicht hält ein höheres Geschlecht von Geistern unsere Dichter wie wir die Nachtigallen und Kanarienvögel; ihr Gesang gefällt ihnen eben deswegen, weil sie keinen Verstand darin finden“ (2, 40 G oder H).

Wie mit dem Kraftgenietum, so zeigen auch viele der Auf-

[1]) Man vergleiche hierzu etwa, was Leitzmann über Lichtenbergs Verhältnis zu Goethe beibringt (Nachlaß S. 251).

zeichnungen in seinen Gedankenbüchern innige Verwandtschaft mit der Empfindsamkeit, der gegenüber er nicht minder feindselige Stellung genommen hat als jener. Aber er empfindet doch diese Art zu denken als ein Nachlassen und Abspannen der Geisteskräfte. „Meine Phantasie scheute so wie Pferde und lief fort mit mir", sagt er davon (J 326). In diesem Gegensatze zwischen seinem wissenschaftlich gerichteten Verstande und dieser Sentimentalität ist auch ein Grund dafür zu finden, daß ein Mann von so ausgezeichnetem Geschmacke, der z. B. über die Schauspielkunst so viel Vortreffliches zu sagen weiß, über Dichter und Dichtkunst oft so schiefe Urteile fällt. Das philosophische Lehrgedicht und der psychologische Roman sind ihm die schätzbarsten Arten der Dichtung. Als einen „großen Griff in der Versifikation", erklärt er, „verwickelte Konstrucktionen, dergleichen man in Prosa macht, auch dann zu machen, und doch sich herauszuwickeln, ohne weder dem Sinn noch dem Reim Gewalt anzuthun". Thümmel ist ihm hierin ein großer Meister (J 551). Wenn er große Dichter nennen will, so sind es Ovid, Wieland, Voltaire und Pope, und er weiß keine Nation und kein Zeitalter, die etwas den Stanzen des Oberon Ähnliches aufzuweisen hätten (5, 94). „Jene absichtsvolle Zusammenfügung und Verkettung des Ganzen, die eigentlich den Meister in der dramatischen Kunst verrät", ist ihm das, was er an Lessing so sehr bewundert (E 425); also gerade das, was den großen Kunstrichter zu der Überzeugung brachte, daß er kein Dichter sei. —

Wir haben oben gesehen, wie Lichtenberg diese phantastische Art zu denken für seine Neigung zur Satire auszunutzen wußte; aber er sucht sie auch seinem wissenschaftlichen Geiste anzupassen, getreu seinem Grundsatze „the whole man must move together".[1]) So kommt ihm der Gedanke, die Transzendentalphilosophie in einem Feenmärchen zu behandeln (J 690), und die Überzeugung von der Subjektivität aller Erkenntnis erweckt in ihm die Vorstellung, daß es für jedes Subjekt besondere Beziehungen zu seinem Objekte geben müsse. „Affinitäten der Geister- und Körperwelt"

[1]) Diese Sentenz, die er aus dem Spectator entnommen hat, steht als Motto auf dem Aphorismenbuche C und findet sich auch noch B 31, 316 u. D 193.

möchte er sie nennen; und dann spinnt er diese Vorstellung in den satirischen Gedanken weiter, „daß es Wesen geben könnte, für die die Ordnung des Weltgebäudes eine Musik ist, wonach sie tanzen können, während der Himmel aufspielt“ (1, 80 G oder H). Im Sandkörnchen könnte sich Stäubchen um Stäubchen drehen, wie sich für unsere Sinne die Himmelskörper durcheinander bewegen; und es könnte wohl auch ein Wesen geben, dem das unsichtbare Weltgebäude wie ein glänzender Sandhaufen vorkäme. „Die Milchstraße“, fährt er fort, „kann ein organischer Teil sein; inwieferne ließe sich die Vegetation aus diesem System erklären?“ (C 301). Überhaupt ist ihm die Methode der Analogien, die ja die Phantasie in den Dienst der Wissenschaft zu nehmen sucht, sehr geläufig, und er wendet sie auf alle möglichen Gegenstände an und kann sie nicht genug empfehlen. So schlägt er z. B. vor, nach dem Mayerschen Farbentriangel einen Religionentriangel zu verfertigen (D 327), oder gar „eine Instruktion für einen Spritzenmeister zugleich für einen Schulrektor einzurichten“, wobei nur die Wörter Wasser, Spritze, Schläuche, Spritzenmeister usw. gehörig zu übersetzen seien (L 212). Man darf hierin nicht bloß Scherz suchen; er glaubt, daß sich bei Durchführung derartiger Analogien Andeutungen zu neuen Entdeckungen ergeben würden. Hierher gehört auch das, was er „transcendent machen“ nennt, die analogische Anwendung einfacher Tatsachen auf abstrakte Gegenstände. In seinen „Sudelbüchern“,[1]) wo er seinen Gedanken gerne die Zügel schießen läßt, findet sich eine große Menge derartiger Stellen: Wissenschaftlichkeit, die überschnappt in Phantasterei, deren paradoxeste Intuitionen nachher wieder für die Wissenschaft fruchtbar gemacht werden sollen — und dazwischen das heitere oder bittere Lachen des Humors oder der Satire.

Diese wunderliche Vermengung von Positivismus und Phantasterei ist ihm von Kindheit an bis zu seinem Tode eigentümlich gewesen. So legt er als Junge einen an einen Engel adressierten Zettel mit der Frage: „Was ist das Nordlicht?“ auf einen Boden (L 679). Bei seinem Abgange vom Darmstädter Gymnasium hält er eine Rede in deutschen Versen von der wahren Philosophie

[1]) Das Aphorismenheft F trägt den Titel „Sudelbuch“.

und der philosophischen Schwärmerei, die mir leider nicht mehr besitzen. Es ist ihm also damals vielleicht schon diese Zwiespältigkeit in seinem Wesen zum Bewußtsein gekommen. Und sein ganzes Leben lang ist der strenge Positivist und Skeptiker herzlich abergläubisch gewesen.[1]) Und er hat dagegen gar nicht ernstlich angekämpft — nicht einmal ankämpfen wollen. Er bemerkt einmal, die determiniertesten Philosophen seien bisweilen abergläubisch und hielten etwas auf das Ominöse[2]) (1, 119 G oder H) — die Beobachtung hat er wohl bei sich selber gemacht. Allerdings so weit, wie Neumann behauptet, ist dieser Aberglaube nicht gegangen: daß Lichtenberg seine Italienreise aufgegeben habe, weil ein frisch angestecktes Licht wieder ausgegangen sei.[3]) Bei wichtigeren Entschließungen hat er ihn sicher auszuschalten gewußt. Er spricht das ja selber aus: „Man kan üble Gewohnheiten" — er meint den Aberglauben der Gelehrten — „nicht so leicht gantz loswerden, sie vor der Welt verbergen und die schädlichen Folgen hindern, das kan man" (F 437). Von seinen Lichtorakeln sagt er: „Ich glaube an diese Dinger nicht ernstlich, aber es ist mir doch angenehm, wenn sie nicht widrig ausfallen" (L 354). Und wenn sie widrig ausfallen, dann sucht er sie günstig zu deuten (1, 39). Am besten hat er diese Seite seines Wesens wohl mit folgenden Worten charakterisiert: „Jeder Mensch hat seinen individuellen Aberglauben, der ihn bald im Scherz, bald im Ernst leitet. Ich bin auf eine lächerliche Weise öfters sein Spiel, oder vielmehr ich spiele mit ihm" (1, 171 G oder H). Doch wenn er Spiritismus und Geisterseherei, Dinge, die in der Zeit Swedenborgs und Cagliostros trotz aller Aufklärung die Gemüter der Meisten in Aufregung hielten, einer ernsthaften Untersuchung für wert hält, so scheint mir das nicht bloß eine konsequente Durchführung des kritischen Prinzips zu sein oder ein

---

[1]) Unter den vielen Stellen, die hierfür in Betracht kämen, hebe ich nur hervor F 1207, J 234 u. 694.

[2]) Schopenhauer ist das Schulbeispiel für die Wahrheit dieses Satzes.

[3]) Neumann gibt hierfür merkwürdigerweise keinen Stellennachweis. Ich weiß nicht, welche andere Stelle seiner Behauptung zugrunde liegen könnte als 1, 14 G: „Ja, meinen Aberglauben recht auseinanderzusetzen. Z. E. daß, wenn ein frisch angestecktes Licht wieder ausgeht, ich meine Reise nach Italien daraus beurteile".

Auf-die-Spitze-treiben des Skeptizismus, der schließlich an allem menschlichen Wissen, Mathematik ausgenommen, verzweifelt (J 915), sondern es ist der Versuch, mit sich selber ins Reine zu kommen, sich mit dem Hang des Menschen zum Mystischen und Phantastischen auseinanderzusetzen, über den er sich so gern lustig macht, an dem er aber selber sehr reichlich teilhat.[1]) Die Sympathien, meint er, seien gewiß nicht alle zu verwerfen (F 230), und an den Hannoverschen Konsistorialrat Wolff schreibt er: „Ihre Briefe von Ahndungen habe ich mit grosem Vergnügen gelesen. Ich bin gar nicht wider solche Sachen, nur dencke ich, daß man sie nicht annehmen muß, solange noch einem Schatten von anderer Erklärung Raum bleibt, da man immer desto weiter davon abkommt, je mehr sich die Zeiten aufklären" (Briefe 2, 94). Wenn er auch als Naturforscher überzeugt ist, daß sich alle Gespenstergeschichten auf natürliche Weise erklären lassen, so weiß er doch aus eigener Erfahrung, daß es zwei verschiedene Dinge sind, an keine Gespenster zu glauben und keine Gespenster zu fürchten. Wenn er auch der von dem extravaganten Rousseauschen Kulturpessimismus angekränkelten Zeit gegenüber zumeist die Ideale der Aufklärung hochhält, so bringt es doch seine das Tatsächliche jederzeit in Rücksicht ziehende Denkweise mit sich, daß er den Instinkten und irrationalen Neigungen des Menschen gern freien Lauf läßt, wo sie nicht gerade in allzu scharfen Gegensatz treten zu diesen Idealen.

Lichtenberg hat sich immer dann am tiefsten glücklich gefühlt, wenn er sich ganz seinen religiösen Empfindungen hingeben konnte, wenn er seine Gefühle ganz aus der Kontrolle des kalten Verstandes entlassen konnte. Bei Bürgers Begräbnis schreibt er in sein Tagebuch: „Das Schwanken des Sarges, als der Wagen in den Kirchhof hineinrollte, war mir unwiderstehlich; ich weinte laut und danke Gott für dieses Gefühl" (Briefe 3, 313). Auf dem Grunde seines Wesens nimmt eben das Religiöse einen breiten Raum ein, und diese Tendenz ist in ihm kaum minder kräftig als die wissenschaftliche.[2]) Friedrich den Großen nennt er

[1]) Leitzmann hat einiges hierüber zusammengestellt (Nachlaß S. 208).

[2]) Ich weise nur auf folgende Stellen hin: B 93, Reisenanmerkungen 1, F 1207, 1, 26 G oder H.

einmal einen „betenden Freigeist", und er meint, dieser Charakter sei sehr gemein in der Welt, und nur für die Bücher sei er neu (J 177). Ebenso ist Lichtenberg ein Freigeist, wenn er auch nie eine Ehre darin gesucht hat, und ebenso hat Lichtenberg mit tiefster Inbrunst und innigstem Gottvertrauen beten können (B 77). Auch in dieser Religiosität zeigt er eine enge Zugehörigkeit zu der Empfindsamkeitsrichtung seiner Zeit, die ja aus ähnlichen Gefühlen herausgewachsen ist. Aber was ihn vor den meisten dieser Zeitgenossen auszeichnet, ist, daß sich dieses weichliche Innenleben bei ihm in den denkbar einfachsten und schlichtesten Formen bewegt und schamhaft verborgen gehalten wird. „Ehe denn die Berge worden usw." ist für ihn unendlich mehr als: „Singe, unsterbliche Seele usw." (B 77), und wenn er in „Amintors Morgenandacht" derartigen Gefühlen Worte verleiht (4, 334), so verwahrt er sich entschieden dagegen, für den Verfasser gehalten zu werden. Wir verstehen nun wohl, weshalb er den Young nicht ganz lesen konnte, da es Mode war, ihn zu lesen, und weshalb er ihn noch für einen großen Mann hielt, als es Mode wurde, ihn zu tadeln (1, 10) — nicht bloß selbständiges Urteilsvermögen erkennen wir hieraus.[1])

3.

Wir haben gesehen, welchen breiten Raum in Lichtenbergs Seelenleben die irrationalen Mächte, besonders Phantasie und Religiosität, einnehmen. Aber er hat doch nie das Gefühl dafür verloren, daß alle Ausschweifungen der Einbildungskraft da zu eliminieren seien, wo es sich um Wissenschaft handelt. Damit ist die zurückhaltende und schließlich ablehnende Stellung genau bezeichnet, die er allem dezisiven Urteilen in metaphysischen Dingen gegenüber einnehmen muß. „Er hatte ein Paar Stückchen auf der Metaphysic spielen gelernt", sagt er einmal (J 488), und ein

[1]) Aus diesem Zwiespalte zwischen Religiosität und Positivismus ist auch zu erklären, daß er dem Jakob Böhme eine 15jährige Lektüre gewidmet hat (E 169, wenn anders das mehr als ein bloßer Scherz ist), und daß er sich doch immer über ihn und seinesgleichen lustig gemacht hat. Leitzmann spricht von seiner „hohen Schätzung des ‚unsterblichen' Jakob Böhme" (Nachlaß 209, vgl. auch die Anm. zu A 12, D 9, J 255). Das ist zuviel gesagt.

andermal schmückt er die Metaphysica mit dem Beiwort terminologico-visionaria (B 143) — es läßt sich wohl kaum verächtlicher über die Königin der Wissenschaften und die Art und Weise ihres Betriebes urteilen. Mit der Logik und Kritik rechnet er sie unter die unfruchtbaren Wissenschaften, welche weder Ehre noch Brot bringen (B 141). Die metaphysischen Vernünftler, meint er, mögen ganz gute Leute sein, wo es auf die Widerlegung ähnlicher, aber übelgesinnter Köpfe ankommt; aber seine Erfahrung ist, „daß die verständigsten Leute, die praktischen Starckdencker, die immer ungeblendet das beste sehen, die Erfinder nützlicher Dinge, die treuen Ratgeber, die sich bei aller Gelegenheit kurtz und starck ausdrücken, daß die der Beattieschen Philosophie zugethan sind" (E 400). Auch mit dieser Hochschätzung für die Philosophie des gesunden Menschenverstandes, die er in Gegensatz stellt zu der Professorenphilosophie (E 408), dokumentiert er seine Geistesverwandtschaft mit dem modernen Positivismus.

Eine so streng auf Wissenschaftlichkeit gerichtete Denkweise wie die Lichtenbergsche ist bereit zur Aufnahme der Kantischen Vernunftkritik, solange sie wirklich nur kritisch ist. Sie wird verzichten auf eine Erkenntnis der Dinge (oder besser Konstruktionen), die außerhalb der Erfahrbarkeit liegen. An und für sich sind sie nichts und bedeuten sie auch nichts, ebensowenig wie eine Überzeugung von ihrem Sein oder Nichtsein. Aber durch diesen Glauben oder Unglauben gewinnen sie eine ungeheure Wichtigkeit für das Leben, die sich wohl mit einer „Existenz" verwechseln läßt,[1]) da sie hierdurch modifizierend und dirigierend einwirken auf die Zustände und Handlungen des Menschen. „Man kann nicht allein Dinge aus der Cörperwelt transcendent machen, sondern auch Dinge aus der Geister-Welt retroscendent auf die Körper Welt zurück", sagt Lichtenberg (F 785). Die Untersuchung der metaphysischen Konstruktionen hat daher nicht auf ihre Realität zu gehen: das ist kein Objekt des Wissens; sondern sie

[1]) Letzten Endes kommt die Kantische Ethik doch wohl auf eine derartige Verwechslung hinaus, die durch die formalistische Grundtendenz seines Denkens befördert wurde. Es liegt auf der Hand, daß der Empiriker Lichtenberg ihm hierin nicht folgen konnte.

kann nur feststellen, ob der Glaube oder Unglaube an sie für die Verwirklichung gewisser Zwecke förderlich oder hinderlich ist. So wird dem Positivisten die Metaphysik ein Teil der Ethik. Es handelt sich für ihn also nicht mehr um die „Wahrheit" eines metaphysischen Urteils: für einen immanenten Wahrheitsbegriff ist das eine contradictio in adjecto; sondern um seinen „Wert". Ein metaphysisches Urteil muß daher betrachtet werden als Wert in bezug auf einen Wert, als Unterwert bezogen auf einen Oberwert, wenn anders es nicht gerade für den letzten Wert angesehen wird, was allerdings psychologisch wohl nicht möglich ist. Was aber ist der Oberwert? Denn jeder Wert ist ja nur in Rücksicht auf einen anderen; für sich selber aber ist er nichts, etwas viel Absurderes noch als ein Ding an sich, dem wenigstens eine logische Möglichkeit so ohne weiteres nicht abgesprochen werden kann. Der Oberwert wäre also eine Art causa prima? Doch nicht so ganz, da unsere wertenden Funktionen ja von ganz anderer Art sind als die erkennenden: diese haben Notwendigkeit, jene aber Willkürlichkeit. Letzten Endes bewerten wir Dinge, wie Gottes Gebot, Lust, Glück, Macht, Entwicklung und Ausnutzung der Kräfte des einzelnen und der Gesamtheit, vor denen unser Verstand mit seiner zudringlichen Frage „warum?" verstummen muß. —

Führt so die vom Kritizismus befruchtete positivistische Denkrichtung auf eine ethische Betrachtungsweise des Metaphysischen, so wird sie auch auf die psychologisch-historische geführt werden, wenn sie sich mit naturwissenschaftlichem Geiste paart. Herstellung des Kausalzusammenhanges im physischen Geschehen ist ja von Anfang an das Ziel der Physik gewesen. Eine Erscheinung für sich allein betrachtet ist für sie vollkommen bedeutungslos. Immer wirft sie die Fragen auf: „was sind die Ursachen dieses Geschehens" und „was sind seine Wirkungen?" Zwar hatte schon Wolff den Satz vom zureichenden Grunde zum leitenden Prinzip seiner Philosophie gemacht, aber nicht in dieser naturwissenschaftlichen Form, sondern in der viel weniger fruchtbaren logischen. Die volle Ausbildung und Ausnützung des naturwissenschaftlich verstandenen Kausalprinzips im Gebiete der Geisteswissenschaften blieb dem neunzehnten Jahrhundert vorbe-

halten, das davon seinen spezifischen wissenschaftlichen Charakter empfangen hat. Aber wir finden doch schon manche mitunter halb unbewußte Anwendung davon in früheren Jahrhunderten, und besonders im achtzehnten. Doch sind wohl wenige sich so klar gewesen über die Bedeutung und die Fruchtbarkeit dieser Methode wie Lichtenberg, wenn auch mancher mit ihr viel mehr geleistet hat als er. Scheint er doch auch als Physiker mit so vielseitigen — man möchte fast sagen allseitigen — geisteswissenschaftlichen Interessen besonders prädestiniert für diese Art von Untersuchungen. Es ist merkwürdig, daß man diese Bedeutung Lichtenbergs nicht schon früher erkannt hat; erst Richard Meyer hat sie hervorgehoben. Leitzmann sagt (Nachlaß 184): „Meyer hat in seiner vortrefflichen Skizze über Lichtenberg in ihm mit Recht einen Typus modernen Gelehrtentums erkannt, indem sich ihm Natur und Geisteswissenschaften zu der höheren Einheit einer Entwicklungsgeschichte der menschlichen Lebensäußerungen verbanden und gegenseitig befruchteten". Über die wissenschaftliche Methode hat Lichtenberg viel nachgedacht,[1]) und die historische Betrachtungsweise spielt dabei eine Hauptrolle. Um nur ein Beispiel aus vielen herauszugreifen: „Es ist mir keine Beobachtung angenehmer als die, in den polirtesten Zeiten Spuren von Gebräuchen der rohesten Völker aufzusuchen, freilich ebenfalls verfeinert. (Es ist unmöglich, daß ein Volk lange in einer Gattung seiner Kenntnisse zunehmen soll, ohne in den andern auch mit zuzunehmen, wenigstens nicht ohne Scheiterhaufen.) So wird es einem scharfen Beobachter nicht schwer werden, einen subtilen Schamanismus (geistliche Taschenspielerei) selbst auf unsern Kanzeln zu finden. Solche Dinge aufzufinden, darf man nur die Reihe aufsuchen, in welcher der Schamanismus liegt" (1, 72 G oder H). Um einen Menschen richtig einzuschätzen, meint er, sei es nötig, die Geschichte seiner Entwicklung zu kennen: was er zu einer gewissen Zeit gerade sei, wolle nicht viel besagen. Aus Bacon schreibt er sich auf: „Vere scire est per

[1]) In den Aphorismenbüchern findet sich eine große Menge imperativistisch gehaltener methodischer Fingerzeige; größere Gruppen methodischer Fragen findet man zusammengestellt I) 52 Anm. und bei Grisebach, Gesammelte Studien S. 71.

caussas scire“ (J 554), und er hat diese Sentenz auch in Matthisons Album eingetragen.[1]) Dieser Evolutionsbegriff führt ihn sogar auf eine Antizipation der Lamarckschen Anpassungstheorie: „Bey allen Thieren ist der äußere Zustand ihres Körpers und die Veränderung der sinnlichen Werkzeuge derselben allzeit eine Functtion ihrer Handlungen und ihrer Lebensart“ (A 24). Wieweit ist er seinen Zeitgenossen voraus, wenn er folgenden Satz aufschreibt: „Immer Endursachen aufzusuchen, nicht ihrer selbst wegen sowohl als zur Aufdeckung des Zusammenhangs und als ein bloß heuristisches Mittel“ (J 1269). Wir werden sehen, wie er die evolutionistische Betrachtungsweise anzuwenden weiß auf die Fragen nach der Entstehung und Ausbildung der religiösen Vorstellungen. Und auch die Methode, die er dabei einschlagen möchte, aber aus Mangel an Stoff noch nicht kann, ist durchaus die moderne: „Eine Statistik der Religion wäre wohl ein Werk, das, von einem Kenner geschrieben, großes Aufsehen machen könnte“ (2, 138 G oder H). Seine aphoristischen Aufzeichnungen sind ja in der Hauptsache nichts anderes als eine derartige Stoffsammlung zu allen möglichen Zwecken.

Für seine ethischen Ansichten ist diese historische Denkweise insofern bedeutsam, als sie die Handlungen eines Menschen nicht allein als Äußerungen seines Charakters auffassen, sondern vor allem die zufälligen Umstände berücksichtigen wird, aus denen heraus die Handlung gewachsen ist. „Wenn du die Geschichte eines großen Verbrechers liesest, so dancke immer, ehe du ihn verdammst, dem gütigen Himmel, der dich mit deinem ehrlichen Gesicht nicht an den Anfang einer solchen Reihe von Umständen gestellt hat“ (F 1196). Er weiß, wie weit er sich mit diesen Anschauungen von der herrschenden Moral entfernt, welche die Taten auf die „ewig gleiche“ Wage der „blinden“ Gerechtigkeit legt. „Bei einem Verbrechen ist das, was die Welt das Verbrechen nennt, selten das, was die Strafe verdient, sondern da ist es, wo unter der langen Reihe von Handlungen womit es sich gleichsam als mit Wurzeln in unser Leben hinein erstreckt, diejenige ist, die am meisten von unserm Willen dependirte, und die wir am

[1]) Vgl. Korrespondenz S. 2 Anm. 1.

allerleichtesten hätten nicht thun können" (A 80). Und ein andermal sagt er: „Nach unserm Gesetz muß freylich offt der honete criminel hängen, aber nicht vor Gott" (F 772). Ja, er geht sogar so weit, zu fragen, „ob wir nicht, wenn wir einen Mörder rädern, gerade in den Fehler des Kindes verfallen, das den Stuhl schlägt, an den es sich stößt" (J 686). —

Zu diesem historischen Geiste kommt noch ein Moment, das Lichtenberg besonders fähig hätte machen können zur Untersuchung der Genealogie metaphysischer Vorstellungen: daß sich seine Neigung und sein Talent zu beobachten schon von Kindheit an auf den Menschen wandte, auf sich selber und auf die andern. Und diese Beobachtungsgabe fand ihre beste Unterstützung in der intellektuellen Ehrlichkeit, mit der er sich seine schwachen und seine starken Seiten einzugestehen wußte. Es ist ja eine alte Wahrheit, daß Menschenkenntnis Selbstkenntnis zur Voraussetzung hat.[1]) Kein Wunder, daß er zu einem großen Schatze wirklich brauchbarer psychologischer Kenntnisse gelangt ist, da seine empiristische Geistesrichtung ihn auf alle spekulative Psychologie verzichten ließ, und er sich mit um so größerem Eifer und großer Begabung ganz auf die beobachtende und an sich selber sogar auf die experimentelle legte. Und das in einer Zeit, da sich Deutschland von Lavaters physiognomischen Phantastereien fortreißen ließ!

Eine merkwürdige Stelle, die uns Lichtenberg ganz als den uninteressierten Forscher zeigt, will ich hier anführen: „Bey aller meiner Bequemlichkeit bin ich immer in Kenntnis meiner selbst gewachsen, ohne die Krafft zu haben mich zu bessern, ja ich habe mich öffters für alle meine Indolenz dadurch entschädigt gehalten, daß ich dieses einsah, und das Vergnügen, daß mir die genaue Bemerkung eines Fehlers an mir machte, war offt größer, als der Verdruß, den der Fehler selbst bey mir erweckte. So sehr viel mehr galt bey mir der Professor, als der Mensch. Der Himmel führt seine Heiligen wunderlich" (J 935).

[1]) „To know a man well, were to know himself", sagt Hamlet (V 2); und Lichtenberg sagt: „Wer sich selbst recht kennt, kann sehr bald alle anderen Menschen kennen lernen. Es ist alles Zurückstrahlung" (1, 110).

Immer ist er auf der Suche nach psychologischen Gesetzmäßigkeiten, und insbesondere macht er auch die unterbewußten und unbewußten Zustände des Traumes, des Rausches und des Wahnsinnes zum Gegenstande seiner Untersuchungen. Und je tiefer er in den Mechanismus des Seelenlebens eindringt, um so klarer wird ihm die Überzeugung von der physiologischen Bedingtheit des Psychologischen. So tritt auch Physiologie, die von Haller in Göttingen begründete neue Wissenschaft, in seinen engeren Interessenkreis. Ja, seine Psychologie erhält sogar einen stark materialistischen Anstrich: „Materialismus ist die Asymptote der Psychologie“,[1] sagt er (F 485). Daneben findet man auch panpsychistische und hylozoistische Äußerungen.[2] Jedenfalls aber ist seine Weltanschauung monistisch gerichtet, und deshalb ist ihm Spinozas Gedanke der größte, der noch in eines Menschen Kopf kam (J 277): auch noch nach der kritischen und Transzendental-Philosophie.[3] Doch hat er nie Psychologie oder irgend welche Wissenschaft auf Spinozismus aufzubauen versucht; Anspruch auf Wissenschaftlichkeit darf ihm höchstens die englische Assoziationspsychologie machen, der er besonders durch eingehendes Studium der Werke Hartleys und Prestleys nähergetreten ist.

4.

Die antichristliche Tendenz in der Weltanschauung der Neuzeit, von der in dem religionsgeschichtlichen Überblick, den ich oben gegeben habe, gesprochen wurde, kommt am energischsten zum

---

[1]) Ähnlich F 203: „Unsere Psychologie wird endlich bey einem subtilen Materialismus stille stehen, indem wir immer von der einen Seite (Materie) mehr lernen und von der andern über alles hinausgegriffen haben“.

[2]) F 321: „Was ist Materie so wie sie sich der Psycholog denkt? so etwas gibt es vielleicht in der Natur nicht, er tödet die Materie und sagt hernach, daß sie todt sey“.

[3]) Dies auf Grund der neuen chronologischen Ausgabe gegen Neumann, der von einer „vorkritischen Zeit“ Lichtenbergs redet, in der der Spinozismus im Mittelpunkte seiner Gedanken gestanden habe (S. 80). Überhaubt sind Neumanns Konstruktionen einer geistigen Entwicklung Lichtenbergs nicht sehr glücklich, zumal wenn er behauptet, daß der „große Königsberger“ etwa im Jahre 1790 „durchschlagend“ gewirkt habe. Gerade von dieser Zeit an wendet sich Lichtenberg immer mehr von ihm ab.

Ausdruck in der bewußten und ausdrücklichen Diesseitigkeit der Wertsetzung. Nicht mehr transzendente Zwecke oder Gebote sollen maßgebend sein für die Lebensführung, soweit sie in die Hand des Menschen gegeben ist, sondern es sollen nur Ziele erstrebt werden, die sich schon auf dieser Erde erreichen lassen, oder an die doch wenigstens schon hier eine Annäherung möglich ist. In einer Fülle von Erscheinungen und mit einer Rücksichtslosigkeit kommt diese neue Weltanschauung, die ja wohl mit nicht allzu vielen Ausnahmen in praxi immer und überall gegolten hat und gilt und gelten wird, auch in der Theorie und mit Anspruch auf alleinige Berechtigung im achtzehnten Jahrhundert zum Durchbruch, wie das seit der italienischen Renaissance nicht mehr erlebt worden war. Das ist Fausts trotziger Verzicht auf das Jenseits, das ihn so lange gebannt und genarrt hat — ein Verzicht, der uns zwar aus dem Munde des grauen Metaphysikers ein wenig überraschend klingt, der aber seinem jungen Dichter um so tiefer aus dem Herzen kommt:

„Das Drüben kann mich wenig kümmern,
Schlägst du erst diese Welt zu Trümmern,
Die andre mag danach entstehn.
Aus dieser Erde quillen meine Freuden,
Und diese Sonne scheinet meinen Leiden;
Kann ich mich erst von ihnen scheiden,
Dann mag, was will und kann, geschehn".

Das Leben, das in der platonisch-christlichen Perspektive bestenfalles Mittel zuu Zwecke hatte sein sollen, eine Vorbereitungs- oder Prüfungszeit für eine Ewigkeit, wurde nunmehr wieder zum Selbstzweck gemacht — und mit Bewußtsein. Nicht mehr nach überirdischen Offenbarungen sollte es ausschauen, nicht mehr von transzendenter Frucht und Hoffnung sollte es sich seine Wege weisen lassen, sondern aus sich selber heraus sollte es sich Ziele suchen, unbekümmert um einen hypothetischen übermenschlichen Willen und um die Aussichten auf Himmelswonne oder Höllenpein, die bisher wie Bleigewichte den Gang der Menschheit niedergedrückt hatten.

Lichtenberg steht durchaus auf dem Boden dieser immanenten Lebensauffassung. Nach Zielen zu streben, die sich nie und nimmer

in dieser Welt verwirklichen lassen, ist ihm unnütz oder gar schädlich. „Ich glaube", sagt er, „sehr viele Menschen vergessen über ihrer Erziehung für den Himmel die für die Erde. Ich sollte denken, der Mensch handelte am weisesten, wenn er erstere ganz an ihren Ort gestellt sein ließe" (J 112). Und er zieht auch mit feiner Ironie die Folgerungen, die sich hieraus für die „Wahrheit" der Religionen ergeben: „Was den Weg zum Himmel betrifft, so mögen wohl, auf und ab, Religionen gleich gut sein, allein der Weg auf der Erde, das ist der Henker" (2, 87 G oder H). Wohl redet er öfter von transzendenten Zwecken, ja er glaubt sogar an transzendente Zwecke; aber an derartigen Stellen kann man zwischen den Zeilen lesen, wie genau er sich darüber klar ist, daß er sich nicht mehr zum kritischen Denken zwingt, sondern sich das phantastische Denken gestattet. Wo man auf Derartiges in seinen Satiren und Kalenderartikeln stößt, da muß man auch den geistigen Horizont des Publikums bedenken, für das er schrieb: das sind exoterische Schriften wie Leibnizens Theodizee. Hier ist er immer schnell bei der Hand mit Argumenten aus dem Ideal „Gott", obgleich er selber vor dieser Art zu demonstrieren warnt. So spottet er: „Ich habe immer gefunden, je weniger ein Schriftsteller in der Naturlehre im Stande ist, in seinem Werke seine eigene Größe zu beweisen, desto geneigter ist er, beständig die Größe Gottes zu zeigen" (Schriften 1, 279 G oder H). Und ein andermal: „Aus der Weisheit Gottes manche Sachen schließen zu wollen, ist nicht besser, als es aus seinem eignen Verstande zu tun" (C 101). Er meint einmal, es verrate wenig Weltkenntnis, wenn die Theologen daraus, daß Leibniz die christliche Religion verteidigt habe, schließen wollten, er sei ein guter Christ gewesen (F 343): Lichtenberg hätte das auch von sich selber sagen können.

Wenn ihm so die Welt der jenseitigen Werte verschwindet, so ist die Frage, ob er im Diesseits Werte zu finden weiß, deren Verwirklichung zu erstreben sich lohnt, ob der Realismus seiner Weltanschauung nicht umschlägt in Pessimismus. Ich werde noch Gelegenheit haben, auf diese Frage zurückzukommen; hier mag die Bemerkung genügen, daß er in den Stunden der Gesundheit und der ruhigen Überlegung durchaus Optimist ist. „Unvollkommenheit ist wie Farbe nicht in den Körpern, sondern in uns",

ist also eine sekundäre Qualität im Sinne Lockes, und „wo wir Vollkommenheit in den Werken des Schöpfers erblicken, sind wir noch sehr weit zurück" (F 632). Das ist *seine* Kosmodizee, und in dieser Weise sucht er sich seinen Satz „es ist alles gut" auf philosophischem Wege anzueignen. Selbst der Mandevillesche Gedanke, „ob nicht das schlechte in der Welt überhaupt nützlicher ist als das gute?" (J 259), und die Überzeugung, daß viele Tausende verhungern müßten, wenn die Menschen plötzlich tugendhaft würden (E 211), verträgt sich mit diesem Optimismus. Gegen die pietistische Weltverleumdung, die „alle Dinge nur in dem genere summo des irdisch Vergänglichen oder, ihre Empfindungen in unseren Worten ausgedrückt, des Nichtswürdigen übersieht", haben sich sein gesunder Verstand und sein Geschmack jederzeit empört. An sie denkt er wohl, wenn er den Ausdruck „hohläugigter Heautophag" prägt (F 1108). Und er macht den Einwand gegen die Religion, daß sie den Menschen unglücklich mache, indem sie ihm eine „Ewigkeit" vor Augen halte (L 480). Er meint, wir seien nie glücklicher, als wenn uns ein starkes Gefühl bestimme, *nur in dieser* Welt zu leben. „Mein Unglück", fährt er fort, „ist, nie in *dieser*, sondern in einer Menge von möglichen Ketten von Verbindungen zu existieren, die sich meine Phantasie unterstützt von meinem Gewissen schafft" (J 925). —

Sehen wir nun zu, worin Lichtenberg Lebenswerte erblickt.

Einmal setzt er den Zweck des menschlichen Lebens einzig und allein in die größtmögliche Förderung des eigenen Wohles und des Wohles der Mitmenschen (D 252); und die wesentlichste Forderung, die man an das „vollkommenste System" zu stellen hat, ist ihm, daß es Ruhe und Glückseligkeit in der Welt am schnellsten, kräftigsten, sichersten und allgemeinsten fördere (J 280). Aus der Religion will er eine „eigentliche Glückseeligkeitslehre" gemacht haben, und er fährt fort: „Nach dem, was ich mir von Religion gedencke, so ist es eine Sammlung von Vorschrifften zur Glückseeligkeit, die der untersuchende Theil des Menschen Geschlechts (seine Repräsentanten) so lange dem ununtersuchenden einzuschärfen sucht, bis sie selbst etwas besseres ausspionirt haben" (J 112). Darum meint er, man könne „nicht vorsichtig genug seyn in Be-

kanntmachung eigener Meinungen, die auf Leben und Glückseeligkeit hinauslaufen, hingegen nicht emsig genug, Menschen-Verstand und Zweifel einzuschärfen" (F 438). „Doch muß der Zweifel nichts weiter seyn als Wachsamkeit, sonst kann er gefährlich werden" (F 443) — d. h. der Glückseligkeit feindlich. Glückseligkeit ist das Endziel der Moral, das steht ihm fest. Von dem Wege allerdings, der zu diesem Ziele führt, weiß auch er letzten Endes nichts Besseres zu sagen, als daß „das Glückseeligkeitsuchen der Vernunfft untergeordnet seyn muß" (J 1030). Jedenfalls vermag sich sein Realismus mit der Sokratischen Identifizierung der Glückseligkeit mit der Tugend nicht abzufinden, die seit Shaftesbury in Deutschland herrschend geworden war.

In seiner „Pusillanimität" (J 320) und seinem „fast zu schrifftlichen Thätlichkeiten übergehenden Mißtrauen gegen alles menschliche Wissen, Mathematik ausgenommen" (J 915), wo er sogar eine Philosophie vor Augen sieht, „die selbst die Nothwendigkeit des principii contradictionis leugnet" (J 919), meint Lichtenberg, fessele ihn an das Studium der Physik nur noch die Hoffnung, etwas dem menschlichen Geschlechte Nützliches auszufinden (J 915): so kräftig ist in ihm das Prinzip der allgemeinen Nützlichkeit; wie denn auch sein Glückseligkeitsbegriff durchaus sozialen Charakter trägt. Ja, seinem Skeptizismus sogar gibt er gerne eine utilitaristische Spitze: durch die zweifelnde Frage „ist dieses auch wahr?" könnten neue Ausblicke eröffnet und neue Erfindungen gemacht werden.

Aber Lichtenbergs Eudämonismus und Utilitarismus, diese übel berufenen Lebensauffassungen, sind nicht von der platten und kraftlosen, nivellierenden und stagnierenden Art, die man in der Kulturgeschichte so häufig findet. Auch dieses ist ein Punkt, wo er am Geiste Lessings teilhat. Perfice te ist für ihn einer der vornehmsten Grundsätze der Moral, und der bittere Feind des Genieweſens schreibt mit Beziehung auf Hogarth: „Man rechne nicht zu ängstlich mit dem Genie und rechte so wenig mit ihm als mit dem Himmel, denn der heimliche Verkehr zwischen beiden erstreckt sich vermuthlich sehr weit" (9,3). So hat er sich z. B. in seinen Hogarth-Erklärungen auch so ziemlich frei zu halten gewußt von der aufklärerischen Tendenz, zu moralisieren, wo

immer sich eine Gelegenheit bietet, einer Tendenz, gegen die er sich in der Vorrede ausgesprochen hat (9, IV).

Dieses Überwiegen der immanenten Lebenswerte bei Lichtenberg wird noch vergrößert durch seine Überzeugung von der Subjektivität aller Erfahrung, die er einmal so formuliert: „Wir sehen, ein jeder, nicht bloß einen andern Regenbogen, sondern ein jeder einen andern Gegenstand und jeder einen andern Satz als der andere" (F 754). Die Wendung „Rath über Irrthum und Wahrheit" ist ihm sehr geläufig, und er meint: „Der Mann hat recht, sollte man sagen, aber nicht nach den Gesetzen, die man sich in der Welt einstimmig auferlegt hat" (E 33). Er ist hierin so konsequent, daß ihn viel weniger die Gründe interessieren, mit denen einer seine Meinungen stützt, als die Triebfedern, die ihn darauf gebracht haben; denn „alles, was wir als Menschen für reell erkennen müssen, ist es würcklich für Menschen" (L 251).

Haben so die großartigen halbtranszendenten Ideen des Wahren und Guten und Schönen schon vor dem kritischen Verstande ihre objektive Realität verloren, so daß sie nur noch ein kümmerliches Dasein fristen in der Übereinstimmung der meisten (A 127, C 179, 234), so verlieren sie nun auch noch alle selbständige Existenz als Werte; sie empfangen erst wieder Bedeutung durch die Förderung oder Hemmung, die sie den allein orientierenden immanenten Lebenszwecken zuteil werden lassen. „Daß es wahr ist, das hätte nichts zu bedeuten, allein die Leute glaubens, das ist der Teufel", sagt Lichtenberg mit spottendem Ernste (E 245). Ein menschliches Geschlecht von lauter Weisen erscheint ihm ebensowenig wünschenswert wie eins von lauter Narren: weil es nicht das glücklichste sein würde (C 179). Selbst religiösen Unsinn will er gern in Kauf nehmen, wenn er nur auf die Lebensführung günstig einwirkt. „So lange", sagt er, „die verschiedenen Religionen nur verschiedene Religionssprachen sind, so ist Alles recht gut; nur muß die Absicht, der Sinn einerlei und gut sein. Was liegt endlich daran, ob einer vor einem hölzernen Christus niederfällt, wenn er nur dadurch zum Guten geleitet wird" (1, 76 G oder H).

Hier ist der Punkt, wo ihm die Wissenschaft neben einem erkenntnistheoretischen auch ein ethisches Problem wird, da sie die

zur Vermehrung der Glückseligkeit beitragenden religiösen Vorstellungen verdächtigt und umstößt; hier wird die Religion zum Wert und die Wissenschaft zur Gefahr. So ist das Paradoxon zu verstehen: „Jetzt sucht man überall Weisheit auszubreiten, wer weiß, ob es nicht in ein paar Hundert Jahren Universitäten gibt, die alte Unwissenheit wieder herzustellen“ (2,99 L?). Er hat es ja am eigenen Leibe erfahren: „Es ist ein großer Verlust für den Menschen, wenn er die Überzeugung von einem weisen, die Welt lenkenden Wesen verlohren hat. Ich glaube, es ist dieses eine nothwendige Folge alles Studiums der Philosophie und der Natur“ (J 833). Wir sehen, wie er sich mit diesem Erlebnis von den Bekennern der „natürlichen Religion“ entfernt. Darum müssen ihm schließlich noch die Ideale der Aufklärung problematisch werden; und so möchte er „zum Zeichen der Aufklärung das bekannte Zeichen des Feuers (△) vorschlagen. Es giebt Licht und Wärme, es ist zum Wachsthum und Fortschreiten alles dessen was lebt, unentbehrlich, allein, unvorsichtig behandelt, brennt es auch und zerstöhrt auch“ (J 948).

Wenn er den Satz aufstellt, daß zuweilen eine falsche Hypothese der richtigen vorzuziehen sei (J 263), und daß die Welt nicht da sei, „um von uns erkannt zu werden, sondern um uns in ihr zu bilden“ (J 876), und wenn er sagt, daß wir in der Untersuchung mancher Dinge zu weit gehen könnten — die „barbarische Genauigkeit“ nennt er das (F 271) —, zu weit, weil wir zu Resultaten gelangen könnten, die unserer Glückseligkeit nachtheilig werden können“ (F 507), so ist damit vollkommen klar und bewußt der Grundsatz fiat vita, pereat veritas ausgesprochen, das Leben zum Richter gesetzt über die Wissenschaft. Darauf läuft auch letzten Endes seine Argumentation gegen Lavater und Voß hinaus.

Zwar hat es sich seine Wissenschaftlichkeit zur unverbrüchlichen Regel gemacht, aus Respekt schlechterdings nichts zu glauben; aber um in den Verhältnissen, in die er gestellt ist, leben zu können, ist er bereit, aus Respekt am gehörigen Orte oft zu tun und zu sagen, was er nicht glaubt und nicht glauben kann (2,235). Wenn er unbedingte Denk- und Forschungsfreiheit für die Wissenschaft verlangt, „es koste, was es wolle“, und un-

bekümmert darum, „ob ein Satz in eine Familie gehört, worunter einige Glieder gefährlich werden können", so hat er nicht sentimentale oder hyperphysische Gründe für diese Forderung, sondern einen ganz schlicht utilitaristischen: „Die Krafft die dazu gehört, kann sonst wo nützen" (J 1324, 1323). „Das Glück der Welt, wenn sie es jemals erreicht, muß nicht durch Verheelung gesucht werden, auf keine Weise"; und warum? — „so wird nichts festes entstehen können" (F 1210). Aber er, der immer und immer vor dem kritiklosen Annehmen fremder Meinungen warnt und Selbstprüfen und Selbstdenken nicht genug empfehlen kann, er meint doch, mit dem Selbstphilosophieren sei es wie mit dem Selbstrasieren: bloß „wenn man es kann, ist es eine vortreffliche Sache" (C 140).

5.

In dem Bilde, das wir uns von Lichtenberg machen müssen, ist einer der bemerkenswertesten Züge, daß bei den meisten derartigen Stellen, wie wir sie soeben kennen gelernt haben, wo er auf die Inkongruenz zwischen Ideal und Wirklichkeit zu sprechen kommt und sein Votum für das Reale abgibt, kaum etwas wie Bedauern über solche „menschliche allzumenschliche Schwächen" oder „Resignation ins Unabänderliche" anklingt. Wo es doch der Fall ist, kann man zwischen den Zeilen lesen, daß er sich in seinem Zustande der Pusillanimität und Hypochondrie befindet, oder daß ihm seine Phantasie scheu geworden ist und durchgeht. Vielleicht ist dieses Jasagen zur Wirklichkeit ein Kriterium des freien und starken Geistes. Wie viele seiner Zeitgenossen stehen wohl mit ihm auf so festem Grund und Boden?

Wenn wir die feine geistige Irritabilität Lichtenbergs bedenken — „Es thun mir viele Sachen weh, die andern nur leid thun" (B 383) —, und wenn wir uns seinen unglücklichen körperlichen Zustand vergegenwärtigen, so erscheint uns diese kräftig-realistische Art zu denken, fast wie eine instinktive Vorsichtsmaßregel gegen den Pessimismus. Hat er doch sogar etwas wie eine statistische Begründung des Optimismus versucht! (A 103, C 30). Daß es ihm nicht immer möglich ist, mit hellen Augen in die Welt zu sehen, das erscheint ihm als Schwäche, die man

allerdings durch Logik in den meisten Fällen nicht überwinden kann: um das zu glauben, kennt er zu genau die psychologische Wahrheit, welche Schopenhauer auf die Formel „Primat des Willens vor dem Intellekte“ gebracht hat. Sorgen und traurige Vorstellungen sind ihm Krankheiten (J 969), und wenn sie ihn übermannen wollen, so ruft er sich zu: „valere aude!“ — allerdings mit immer geringerem Erfolge, je schlimmer es mit seinen Nerven wurde und je mehr er alterte. Aus England schreibt er noch nach schwerer Krankheit an Dieterich: „Ich habe mich öffters Tod gewünscht, aber ganz unter der Decke, daß es weder Tod noch Menschen hören könte, dieses unter uns“ (Briefe 1, 219). Die Liebe aber, mit der er später das Leben geliebt hat, war nicht mehr dieser ursprüngliche Instinkt: in ihr ist viel von Logik und Müdigkeit. „Wenn ich nur einmal einen rechten Entschluß fassen könnte, gesund zu sein!“ seufzt er (1,25 K). Die Aufmerksamkeit, mit der er sich schon immer zu beobachten pflegte, wird jetzt „hypochondrische Attention“ (J 937), und die Selbstironisierung, deren er bis ans Ende fähig gewesen ist (J 208 Anmerkung), hat nicht mehr viel von der Munterkeit und dem Leichtsinn, die er beständig als die Eigenschaften seiner Seele verehren wollte, die ihm die vergnügtesten Stunden seines Lebens verschafft hätten (B 77). „Pusillanimität“ nennt er diesen Zustand, wo sein Wille zum Optimismus nicht mehr standzuhalten vermag dem körperlichen Elende gegenüber, und seine Hypochondrie nennt er die „Fertigkeit aus jedem Vorfalle des Lebens, er mag Namen haben wie er will, die größtmöglichste Quantität Gift zu eigenem Gebrauch auszusaugen“ (1,14 G). „Von allem nur das schlimmste zu sehen, alles zu fürchten, selbst Gesundheit als einen Zustand anzusehen, da man seine Krankheit nicht fühlt“ — keinen Charakter, meint er, würde er glücklicher durchsetzen können als diesen (J 595). So wird er zum „pathologischen Egoisten“, der die ganze Welt für eine Maschine ansieht, die lediglich dazu da ist, ihn sein Leiden und seine Krankheit auf alle mögliche Weise fühlen zu lassen (J 320). Es gibt wohl keine kläglichere Form des Pessimismus als diesen „pathologischen Egoismus“. Und das alles mit einem klaren, widerstrebenden Geiste sehen zu müssen! Sich anklagen dieser jämmerlichen Zustände wegen und doch nicht die Kraft be-

sitzen, sich aus ihnen zu befreien! Zu fühlen, wie ihm diese Krankheit schon zur zweiten Natur geworden ist! „Wenn mir doch nur eine schickliche Arznei das erste Differential von Stoß gäbe!“ ruft er verzweifelt aus (J 320). Lichtenbergs Charakter ist von ergreifender Tragik: ein Leidender, der sich das Recht auf Pessimismus nicht zugestehen will — und unterliegt. Wenn er eine große Aufgabe gehabt hätte! Nietzsche ist hierin glücklicher gewesen. —

Der optimistische Realismus, den wir als die Weltanschauung des gesunden Lichtenberg verehren, tritt uns in allen Schriften entgegen, die er für die Öffentlichkeit bestimmt hat. Von ihm auch läßt er sich die Objekte für seine Polemik und seine Satire weisen, mag sie sich nun gegen ganze Zeittendenzen oder einzelne Persönlichkeiten richten. Insbesondere der Neuhumanismus mit seiner unbedingten Schätzung der antiken Kultur und Verachtung der gegenwärtigen, das stürmende Genietum, das die verdumpfte Welt umstürzen zu können glaubte, und die resignierende Empfindsamkeit, welche sich vor der bösen Welt — wenn auch ohne Haß! — in ihr eigenes gutes Herz zurückzog, mußten ihm die gegebenen Gegner sein. Die besten Gefühle und die tiefsten Empfindungen sind für die anderen nichts wert, wenn sie nicht nützliche Handlungen auslösen. „Ein Drey Groschen Stück ist immer besser als eine Thräne“ (C 21). Damit ist der Kampf aufgenommen gegen den Modetypus Yorick, der sich gerade in Deutschland so breit machte — und noch macht. Diese Sorte Mensch ist Lichtenberg in tiefster Seele verhaßt; und es ist ihm beinahe eine Genugtuung, als er erfährt, daß Sterne, dessen Schriftstellerei er wegen ihres ästhetischen und psychologischen Gehaltes hochschätzen muß, ein verächtlicher Mensch gewesen sei. Dieser Yorick! Der sich's keine Anstrengung kosten lassen will, den Käfig des Stars zu öffnen; der aber dafür ihn wohl herzlich bedauert, zu Hause eine lange Betrachtung anstellt über Gefangenschaft und Sklaverei und über so viel Elend auf der Welt die bittersten Tränen vergießt. —

Mitunter will es sogar scheinen, als ob dieser praktische Sinn, diese Hochschätzung des Wirklichen und Wirkenden, in die Erscheinung Tretenden Lichtenberg die Handlungen nicht nur über

die Gefühle setzen ließe, sondern auch über die Motive, aus denen sie resultieren: eine Wertungsweise, die dem Christentum und besonders dem Luthertum und fast allen Moralphilosophen entgegengesetzt ist und die erst in neuester Zeit in Friedrich Nietzsche einen energischen Verfechter gefunden hat. So schreibt er z. B.: „Was geht es dich an, was der Grund dieser guten That bey diesem Manne gewesen seyn mag? Wenn auch nicht Neid die Quelle der That gewesen ist, so kann es doch das Vergnügen, beneidet zu werden, seyn. Nicht der eigene Neid also, sondern der Neid anderer“ (C 326). Und sehr oft findet sich bei ihm der Gedanke, den er einmal eine „goldene Regel“ nennt: daß man die Menschen nicht nach ihren Meinungen beurteilen müsse, sondern nach dem, was diese Meinungen aus ihnen machen (J 943). So glaubt er auch, die beste Antwort auf die Frage, ob ein Volk seine Staatsverfassung ändern dürfe, sei: „Wer will es ihnen wehren, wann es entschlossen ist?“ (J 949). Die quastio juris also kümmert ihn wenig; oder erkennt er gar wie Hobbes und Spinoza dem herrschenden Naturrecht entgegen, das die Gleichheit aller zum Grundprinzip hat, das Recht des Stärkeren an?

Noch nach einer anderen Seite hin finden sich Anklänge an die Nietzscheſche Auffassung des Moralischen bei Lichtenberg: in der genealogischen Herleitung der sittlichen Begriffe, welche Nietzsche in die Formel „Sittlichkeit der Sitte“ gebracht hat. Ich hebe nur folgenden Satz hervor: „Sobald einer ein Gebrechen hat, hat er seine eigene Meinung“ (1, 171 G oder H), der fast wie eine Definition des Nietzscheſchen décadence-Begriffes klingt. Damit ist der letzte Schritt getan, der in der Elimination des Transzendenten aus dem menschlichen Wertsystem noch blieb: die Moral wird in ihrer Bedingtheit als zufällige Lebenserscheinung erkannt. —

Der letzte Lebenswert, den Lichtenberg aufstellt, war, wie wir sahen, eudämonistischen und utilitaristischen Charakters; und zu seiner Verwirklichung war die Herstellung eines gewissen Gleichgewichts zwischen Egoismus und Altruismus nötig. Auch hier geht Lichtenbergs Realismus so weit, die Existenz altruistischer Instinkte vollständig zu leugnen, die doch z. B. für Shaftesbury gerade die „natürlichen“ sind und deren Dasein Hume doch wenigstens noch aus funda-

mentalen psychischen Gesetzen abzuleiten versuchte. Wenn irgendwo, so verdient Lichtenbergs Stimme bei derartigen Problemen Beachtung, da er ein Beobachter ist und kein Systematiker. Wie in der Erkenntnistheorie, so bekennt er sich auch in der Ethik zum Subjektivismus. Wie ihm dort „äußere Gegenstände erkennen" ein Widerspruch ist, so hier „für Andere fühlen". „Man liebt weder Vater noch Mutter", sagt er, „noch Frau noch Kind, sondern die angenehmen Gefühle, die sie uns machen" (1, 83 G oder H). Natürlich leugnet er nicht die Wirklichkeit altruistischer Handlungen; aber nach seiner Überzeugung entspringen sie letzten Endes doch aus egoistischen Motiven, die wir uns nur nicht zum Bewußtsein bringen wollen oder können. „Der Mensch vergiebt sich nichts ohne etwas zu erwarten, daher das Sammeln des Lohns im Himmel, Geiselung und dergleichen" (C 217). Auch uneigennützig ist der Mensch geworden bloß durch Eigennutz, natürlich nicht durch Überlegung und Berechnung wie nach dem Rationalismus der Epikureer oder eines Hobbes. „Der Mensch hat auch einen Trieb zum Wohle von andern unabhängig von dem perfice te", spottet er, „klingt just, als wenn ein Professor Philosophiä den Menschen gemacht hätte, mehr charmant als wahr" (D 489). Er ist überzeugt, „wenn Gott einmal einen solchen Menschen schaffen würde, wie ihn sich die Magistri und Professoren der Philosophie vorstellen, er müßte den ersten Tag ins Tollhaus gebracht werden" (F 32). Trotzdem bleibt natürlich seine Ethik in ihren Zielen durchaus sozial gerichtet; er weiß es ja, daß der Mensch die Gesellschaft liebt, und sollte es auch nur die von einem brennenden Rauchkerzchen sein" (1, 169 G oder H). Aber er hat sich doch nie viel Mühe gegeben um Ableitung eines Sittlichkeitsbegriffs oder eines Moralprinzips, die in praxi doch alle auf dasselbe hinausführen (L 193).

6.

Handlungen, die aus altruistischen Motiven entsprungen zu sein scheinen, glaubt er häufig so erklären zu können: „daß unser Vortheil so sehr offt nicht erhalten werden kann ohne 1000 glücklich zu machen, und unsere erste Ursache das Interesse eines Theils so weislich mit dem Interesse vieler andern zu verbinden

gewußt hat“[1] (C 348). In dem Nachsatze, in dem jenem radikalen Helvétiusschen Motivierungsprinzip ein theologisch-teleologisches Mäntelchen umgehängt wird: gewissermaßen um so unchristliche Gesinnungen vor sich selber zu entschuldigen — in diesem Nachsatze spricht sich ein Moment in Lichtenbergs Weltanschauung aus, das von eminenter Wichtigkeit ist: das Korrelat zu seiner optimistisch-realistischen Denkweise, in der er seine skeptischen Tendenzen überwunden hat:

„Der Weisheit erster Schritt ist: Alles anzuklagen,
Der Letzte: sich mit Allem zu vertragen“ (K 2).[2])

Hier ist eher noch als in seiner Indolenz die Wurzel zu finden für seine Nachgibigkeit gegen das Traditionelle, Historisch-gewordene, Tatsächlich-vorhandene, das ihm schon in seinem bloßen Dasein so etwas wie einen Berechtigungsgrund zu haben scheint. Es ist das eine psychologische Antizipation des logischen Hegelschen Satzes „Alles Wirkliche ist vernünftig“. So sagt Lichtenberg: „In jedem menschlichen, von einem ganzen Staat gebilligten Gebrauch, liegt immer etwas zu Grunde, was sich, wo nicht rechtfertigen, doch entschuldigen läßt“ (2, 169 G oder H). Er geht hierin so weit, daß er einmal den Satz aufschreibt: „Ich glaube immer es ist am besten gar nicht zu reformiren“. „Das Unsinnige verliert sich von selbst, und das was gleichsam die Natur abstößt, wächst nicht wieder“ (K 21). Das ist auch der Kern seiner Polemik gegen Voß in der „Pronunziation der Schöpse“ und gegen Klopstocks und seiner Anhänger orthographische Neuerungen.

---

[1]) Ganz ähnlich sagt Shaftesbury, den Lichtenberg übrigens merkwürdigerweise nicht gelesen zu haben scheint, in seiner Untersuchung über die Tugend (Philosophische Bibliothek Bd. 110 S. 115): „Die Weisheit, welche die Natur lenkt und regiert, hat es so eingerichtet, daß es dem persönlichen Wohle und Interesse jedes einzelnen Geschöpfes entspricht, für das allgemeine Wohl zu wirken“. Seine Folgerung allerdings „So ist Tugend jedermanns Wohl und Laster jedermanns Übel“, in der der Sokratische Glückseligkeitsbegriff auf die Gesellschaft erweitert wird, hätte Lichtenberg nicht zugegeben.

[2]) Leitzmann bemerkt hierzu: „Den Ursprung dieses Zitats habe ich nicht ermitteln können“. Das Sinngedicht entspricht so ganz Lichtenbergs Weltanschauung, daß es sehr wohl von ihm selber sein könnte.

Es liegt auf der Hand, daß er von dieser Seite seiner Weltanschauung her zu dem Resultate gelangen muß: das Religiöse ist ein notwendiger und wertvoller Faktor in der Fülle der menschlichen Lebensäußerungen; es hat sich in allem Wandel der Geschichte als ein Bleibendes manifestiert, und dadurch hat es sich als etwas für das Leben Nützliches dokumentiert. So meint er, der Kriege und besonders Religionskriege nicht genug verabscheuen kann, im Religionshaß liege sicherlich etwas Wahres, also vermutlich auch etwas Nützliches; und wenn die Philosophen vom Religionshaß sprechen als von etwas, das sich vielleicht wegräsonnieren ließe, so ist er überzeugt, daß ihnen das nicht gelingen werde (1, 78 G oder H). Jedenfalls ist hiermit klar und deutlich ausgesprochen, daß er die Tendenz seiner Zeit, mit den positiven Religionen möglichst aufzuräumen und an ihre Stelle die natürliche zu setzen, für unberechtigt und undurchführbar hält; wenn er auch mitunter in das Pathos der Aufklärung verfällt: „Der offt unüberlegten Hochachtung gegen alte Gesetze, alte Gebräuche und alte Religion hat man alles Übel in der Welt zu dancken" (D 366). Aber er hat Glauben an die Vergangenheit und an die Zukunft, und daran, daß die Entwicklung eine ständig vorwärtsschreitende sei: „Dieses haben unsere Vorfahren aus gutem Grunde so geordnet, und wir stellen es aus gutem Grunde nun wieder ab" (C 232).

Mit diesem Optimismus hängt auch zusammen, daß er der religiösen Intoleranz gegenüber meist eine tolerantere Stellung einnimmt als die Wortführer der Aufklärung mit ihrer bisweilen etwas komischen Ängstlichkeit für ihre Ideale. Immerhin ist es auch bei Lichtenberg mit aller Toleranz vorbei, wo das Religiöse dem öffentlichen Leben nachteilig wird: da kann er sich bis zur Geschmacklosigkeit ereifern. Über eine Äbtissin z. B., die eine Erbschaft zu sich ins Kloster holt, sagt er mit einer Wucht, die uns in gar keinem Verhältnis zu stehen scheint zu der Geringfügigkeit der Sache: „Ich glaube solche Thaten solten so heiß gebrandmarckt werden, als nur immer Witz von Verachtung, Spott und Abscheu geleitet brennen könne" (C 5). Daß die Äbtissin von seiner Konsequenz eine Respektierung ihrer religiösen Bedürfnisse verlangen kann, deren Befriedigung doch auch zu ihrer weltlichen Glück-

seligkeit gehört, wird übersehen über dem doch ganz unbeträchtlichen Nachteil, den solche Gesinnungen für die Allgemeinheit haben. Denn Lichtenberg erkennt an, daß es für die Menschen, wie sie sind, religiöse Bedürfnisse gibt, und daß ein Empören gegen diese Bedürfnisse sich nicht verträgt mit seiner eudämonistischen Zielsetzung. Glückseligkeit kann ja ein Menschenkenner, der so tiefe Einblicke getan hat in das psychische Getriebe wie Lichtenberg, nicht auf einem rein rationellen Wege, durch Aufklärung allein, erhoffen.

Die Überschätzung der Macht, welche das Logische und Abstrakte über das Gefühls- und Triebleben auszuüben fähig ist, ist der große Fehler, von dem sich die meisten Aufklärer nicht haben freihalten können — von Sokrates bis Kant. Lichtenberg sagt: „Der Himmel hat so wenig auf unsern Verstand ankommen lassen, und wir wollen alles damit treiben“ (K 1). Dieser Aberglaube an die Allmacht des Wissens oder der Grundsätze ist zurückzuführen auf eine unzulässige Verallgemeinerung des eigenen Innenlebens, in dem ja bei vielen Gelehrten die rationalen Tendenzen überwiegen, auf einen Mangel an psychologischer Erfahrung bei anderen, an der sie die Erfahrung bei sich selbst vor einer Verallgemeinerung korrigieren könnten. Der Psychologe und Menschenkenner Lichtenberg, einer der feinsten und scharfsinnigsten und redlichsten, die je geschrieben haben, war vor diesem Fehler sicher. Der Mensch, den er kennt und der ihm Modell steht bei seinen Untersuchungen, ist der in vielen Millionen Exemplaren auf der Erde wandelnde und nicht eine Singularität oder ein Hirngespinst wie der apathische Stoiker oder die schöne Seele oder das selbstherrliche Genie oder der reine Denker. Schon die mindeste Selbstbeobachtung mußte ihn auf das gerade Gegenteil des Sokratisch-Kantischen Logizismus führen. Aus dem Jahre 1769 schon stammt die Aufzeichnung: „Wenn ich einen Augenblick einmal dencke, aber es könte dir in Zukunfft schaden so zu handeln; Possen, fällt mir meine Empfindung ins Wort, und ich bin gewöhnlich schon überführt ehe sie völlig ausgeredet hat“ (B 206). Er glaubt nicht an die Möglichkeit des „abstrakten Menschen“, wie ers nennt. Griesebach und Neumann wissen viel von seiner Geistesverwandtschaft mit Kant zu reden:

ich glaube, der Nachweis, daß die beiden Antipoden sind, ließe sich ebenso leicht führen — wo nicht leichter. Man halte nur die Charakteristik, welche Gervinus von Lichtenberg gibt,[1]) zusammen mit der bekannten Persönlichkeit Kants! Aus der Übereinstimmung ihres erkenntnistheoretischen Prinzips, auf dessen weiteren Ausbau übrigens Lichtenberg ohne die Kantische Vernunftkritik sicher nicht gekommen wäre, läßt sich doch noch nicht auf eine Geistesverwandtschaft der beiden schließen. Nicht die wissenschaftlichen Meinungen, sondern die Weltanschauungen kommen hierbei in Betracht. Da aber hat Lichtenberg eben nur den erkenntnistheoretischen Subjektivismus mit Kant gemein, der ja schon lange in England begründet worden war. Kants Lösung des Problems durch die Transzendental-Philosophie hat Lichtenberg frappiert; er ist sogar konsequent genug gewesen, die paradoxesten Folgerungen zu ziehen, zu denen in der transzendentalen Ästhetik und Analytik der Grund gelegt wird: das ist seine phantastische Art zu philosophieren. Aber schließlich sind für ihn Anschauungsformen und Kategorien doch nur Hypothesen, während sie für Kant die endgültige Lösung des Problems bedeuten. In einem Briefe an Kant nennt er dessen Kosmogonie wohl das „wahre System der Welt", seine Philosophie aber nur das „befriedigendste System" (Briefe 3, 36). Kants Methode und Stil sind Lichtenbergs Positivismus und ästhetischem Gefühle durchaus unsympathisch gewesen, und noch unsympathischer waren ihm die Kantianer. Auf sie zielt doch wohl folgender Aphorismus ab: „Um an etwas zu zweifeln, ist freilich oft bloß nöthig, daß man es nicht versteht. Diesen Satz wollten einige Herren gar zu gern umkehren, indem sie behaupteten, man verstehe ihren Satz nicht, wenn man ihn bezweifelt" (2, 101 L?)[2]). Auch die praktische Bedeutung der Kritik hat Lichtenberg nicht gerade hoch eingeschätzt.

---

[1]) Bei Gervinus ist allerdings wohl das Paradoxe in Lichtenberg — spleen nennt er's — etwas zu stark betont.

[2]) Ein paar feine psychologische Betrachtungen, die er bei den Anhängern Kants macht und die er wohl auch heutzutage noch hätte machen können, findet man J 453 und L 223.

Und um endlich auf die Ethik zu kommen! — die Übertragung des Formalismus auf das Wertgebiet kann Lichtenberg nicht mitmachen; dazu hat er zu viel Psychologie. Er ist sich genau darüber klar gewesen, bis zu welchem Punkte er sich der Kantischen Weltanschauung anschließen könnte. „Solte nicht manches von dem was Herr Kant lehrt, zumal in Rücksicht auf das Sittengesetz Folge des Alters seyn, wo Leidenschafft und Neigungen ihre Krafft verlohren haben, und Vernunfft allein übrig bleibt?“ fragt er einmal (L 733). Und ihm, dessen Maximen nur für eine Stunde gemünzt sind (B 253), kommt es auch zuweilen vor, als ob die Überspannung des formalistischen Prinzips in der Kantischen Moral aus dem Beifall zu erklären wäre, den die Kritik der reinen Vernunft gefunden habe (L 734) — ein Verdacht, der allerdings gewiß nicht zu rechtfertigen ist, der aber beweist, daß sich Lichtenberg lange nicht so sehr in den Kantischen Geist versetzen konnte, wie man zu behaupten pflegt. Man höre nur einen Einwand wie „Daß Gott, oder was es ist, durch das Vergnügen im Beyschlaf den Menschen zur Fortpflanzung gezogen hat, ist doch bey Kants höchstem Prinzip der Moral auch zu bedencken“ (J 1048).

Gegen Kant gerichtet ist auch die schon aus den achtziger Jahren stammende Sentenz: „Alle Tugend aus Vorsatz taugt nicht viel. Gefühl oder Gewohnheit ist das Ding“ (1, 142 G oder H); und schon in den siebziger Jahren hat er sich aufgeschrieben: „Es ist gar übel, wenn man alles aus Überlegung thun muß, und zu nichts früh gewohnt ist“ (F 258). Das Kantische Moralprinzip läßt sich wohl kaum besser charakterisieren und verurteilen, als er in den folgenden Sätzen getan hat: „Die Vernunfft sieht jetzt über das Reich der dunckeln aber warmen Gefühle so hervor wie die Alpenspitzen über die Wolcken. Sie sehen die Sonne reiner und deutlicher, aber sie sind kalt und unfruchtbar. Brüstet sich mit ihrer Höhe“ (L 404). Schillers berühmtes ironisches Distichon legt die Unzulänglichkeit des Kantischen Moralitätsbegriffs dar; nach den eben zitierten Lichtenbergschen Sätzen ist er dem Sittlichen beinahe entgegengesetzt.

Es ergibt sich auch aus diesen Betrachtungen, daß die Religion in Lichtenbergs Eudämonismus eine sehr wichtige Rolle

spielen muß, und daß er sie nicht in der Weise wie Kant der Moral gegenüber zurücksetzen kann. —

Dieser Irrationalismus in der Weltanschauung Lichtenbergs ist, abgesehen von seiner Bedeutung für den Inhalt, mit dem er den formalen Lebenswert Glückseligkeit erfüllen muß,[1]) für unsere Absichten insofern von eminenter Bedeutung, als er ja auch von bestimmendem Einfluß sein muß auf die Art der Mittel, welche zur Verwirklichung dieses höchsten Zieles führen sollen. Es folgt auch aus ihm, daß Lichtenberg nicht wie die meisten seiner Zeitgenossen das Heil von der rationalen Aufklärung erwarten kann, sondern daß er in allererster Linie in der Einwirkung auf die emotionalen Funktionen und in der Anpassung an die Gemütsbedürfnisse des Menschen die Möglichkeit einer Weiterentwicklung der Glückseligkeit suchen muß. „Es ist ausgemacht", meint er, „daß unsere gegenwärtige Glückseligkeit nicht in dem Verhältnis gewachsen ist, in dem unsere Erkenntnis zugenommen hat" (F 473). Darum will er die Aufklärung weniger mit Gründen betrieben wissen als durch eine geschickte Ausnützung der sogenannten menschlichen Schwächen. Denn „bey den meisten Menschen gründet sich der Unglaube in einer Sache auf blinden Glauben in einer andern" (L 670). „Alles was also der eigentlich weise Mensch thun kan ist, Alles zu einem guten Zweck zu leiten, und dennoch die Menschen zu nehmen, wie sie sind" (Briefe 3, 222). Er hat es ja selber zur Genüge erlebt, wie wenig die Wissenschaft und der Verstand über die sinnlichen Triebe und Empfindungen vermögen, und wie gering die Tröstungen sind, welche die Philosophie dem leidenden Menschen gewähren kann. In seinen kranken Tagen nimmt er seine Zuflucht nicht zu der wissenschaftlichen Denkweise, sondern er „trinkt die Cur in Phantasiren und baut sie sich in Luftschlössern" (K 14); und er meint, daß er ohne diese „Phantasien-Cur" nicht so alt geworden wäre (L 226). Hier aber

[1]) Ich führe hierzu zwei Stellen an: „Der Pöbel ruiniert sich durch das Fleisch, das wider den Geist, und der Gelehrte durch den Geist, dem zu sehr wider den Leib gelüstet" (B 21), und „die Künste üben die Empfindung und Phantasie und verfeinern sie. Diese Fähigkeiten aber und ihre Vervollkommnung sind zur Erreichung des Zwecks menschlicher Natur unentbehrlich, wir mögen nun diese in die Glückseligkeit oder in die Ausübung der Tugend setzen" (2, 36).

ist der Punkt gegeben, an dem das Religiöse sich als besonders wertvoll erweist in einem immanenten Wertsysteme; denn das Spezifische des Religiösen besteht ja eben in seinen Beziehungen zu den irrationalen Teilen des menschlichen Seelenlebens. So wird die Religion ein Mittel zur Glückseligkeit, Trost im Leiden und eine Mut- und Hoffnungsspenderin und eine unentbehrliche Unterstützung der Moral, insbesondere durch die Aussichten auf Belohnung und Bestrafung, welche sie eröffnet. Seinen Realismus kümmert es wenig, daß für das „reine Denken" das Religiöse durch solche Lockmittel und Drohungen an Sympathie verlieren muß. So gilt von der Religion dasselbe, was er einmal von einer anderen ihr nahe verwandten Lebensäußerung sagt: „Das Möserische Mehl ist vortrefflich und nicht die Mühle ist vortrefflich; Früchte der Philosophie und nicht die Philosophie" (1, 72 G oder H). Für ihn handelt es sich um die Erfolge, welche erzielt werden: die Mittel sind relativ gleichgültig. Damit ist prinzipiell aller Unterschied zwischen Glauben und Aberglauben aufgehoben. „Der Dachdecker stärkt sich vielleicht durch ein Morgengebet zu den größten Gefahren, das sind glückliche Menschen, die das können; vielleicht aber auch durch eine Dosis von gebranntem Katzenhirn. O wenn man manchmal wüßte, was den Leuten Muth giebt!" (J 589). Der Gottesglaube muß aus praktischen Gründen unter den unteren Klassen aufrechterhalten werden: denn „unter dem Volck giebt es keine redlichen Atheisten" (J 223). Der Denker, der durch die Vernunft im Zaume gehalten wird, braucht ihn nicht für sein Handeln, wohl aber für sein Gemüt. — Natürlich hat Lichtenberg diesen Standpunkt nicht konsequent eingehalten; aber er hat doch immerhin zuweilen nicht für ganz ausgeschlossen gehalten, daß die Religion einer fernen Zukunft ein philosophisches System sein könnte, daß die menschlichen Lebensäußerungen ihre Impulse mehr von der Klarheit des Intellekts empfangen könnten als von dem tiefen Dunkel des Unbewußten und Unterbewußten.[1]) „Wenn die Welt noch eine unzählbare

[1]) Lichtenberg redet sehr gern von einer unendlichen Perfektibilität und Korruptibilität des Menschen, aber wirklich daran geglaubt hat er nicht. „Den Menschen so zu machen, wie ihn die Religion haben will, gleicht dem Unternehmen der

Zahl von Jahren steht, so wird die Universalreligion geläuterter Spinozismus sein" (1, 78 G oder H). Aber die entgegengesetzten Stimmungen sind doch die vorherrschenden, und ihm persönlich hat jedenfalls Spinozismus den Glauben an einen persönlichen Gott nicht ersetzen können — am allerwenigsten „geläuterter".

7.

Wenn die wissenschaftliche Denkweise, wie sie ja nicht anders kann, alle Offenbarung ablehnt, so erwächst ihr damit zugleich das Problem vom Ursprunge der religiösen Vorstellungen, das sie jetzt nach ihrer immanenten Methode zu lösen versuchen muß. Der Lösungsversuch Herbert von Cherburys, der die Gottesidee zur „ewigen Wahrheit" machen wollte, die uns „angeboren" sei, wie die logischen und mathemathischen Wahrheiten, war von Locke widerlegt worden: die Gottesidee erscheint jetzt nicht mehr ursprünglich, sondern erworben, muß allerdings bei einiger Selbstbesinnung erworben werden.[1]) Auf jeder der beiden Anschauungen ließ sich eine „natürliche Religion" aufbauen, die wir als logisch-mathematische und physisch-psychische Modifikationen bezeichnen könnten. Eine dritte Form, die ethische, ist die von Kant vertretene. Unser Problem ist zweifellos psychologisch-historischer Natur; seine Bearbeitung erfordert also vor allen Dingen eine große Menge Material und eine vergleichende Methode, die zu Lichtenbergs Zeit erst anfängt den Denkern recht zum Bewußtsein zu kommen. Aber es sind doch schon Lösungsversuche in dieser

Stoiker; es ist nur eine andere Stufe des Unmöglichen" (1, 167 G oder H). Die ursprünglichen Instinkte des Menschen sind stärker als aller Glaube und alle Erkenntnis.

[1]) Wenn Lichtenberg sagt: „Der Glaube an einen Gott ist Instinkt, er ist dem Menschen natürlich so wie das Gehen auf zwei Beinen, modifizirt wird er freylich bey manchen, bey manchen gar erstickt. Regulariter ist er da und zur Wohlgestaltheit des Erkenntnisvermögens unentbehrlich (zur inneren Wohlgestalt)" (J 266), so stellt er sich damit noch lange nicht auf den Standpunkt Herberts oder Lockes; denn Instinkte brauchen nicht angeboren zu sein und auch nicht notwendig erworben. Der Vergleich ist zutreffend: Neugeborene gehen nicht auf zwei Beinen, und man kann auch anders gehen. Wie später Schopenhauer, so spottet auch Lichtenberg gern über die Leute, die alles für angeboren halten, was sie in ihrer Kindheit gelernt haben.

Richtung angestellt worden. So bekennt sich z. B. auch Lichtenberg wenigstens in seinen älteren Aphorismenbüchern zu der Hypothese von der „Seeleneinlegung“: daß die Geisterwelt ein Postulat des Kausalbedürfnisses des Menschen sei: wo der Mensch — das „Ursachen-Tier“ nennt ihn Lichtenberg einmal (J 1315) — nicht imstande sei, einen Kausalnexus für ein körperliches Geschehen abzusehen, da substituiere er ihm einen Geist als Ursache. Aber wie unsere Kenntnis der Körperwelt zunähme, so verengerten sich die Grenzen des Geisterreichs; und die Wissenschaft sei nunmehr schon so tief in den kausalen Mechanismus eingedrungen, daß sie die ganze Geisterwelt habe aufgeben können bis auf eine erste Ursache und eine freie Ursache: Gott und die Seele (F 321, Briefe 2,282). Aus diesem Gesichtspunkte erscheint es gar nicht als bloße Ironie, wenn Lichtenberg einmal sagt: „Unsere Welt wird noch so fein werden, daß es so lächerlich seyn wird einen Gott zu glauben als heutzutage Gespenster“ (D 326). Denn mit dem herkömmlichen Seelenbegriff aufzuräumen, diesem Gespenste, das in der gebrechlichen Hülle unseres Körpers spukt, meint er, sei die höchste Zeit (F 321, Briefe 2, 282). Die Vorstellung, die wir uns von der Sache machten, sei ein Bild, nichts weiter, genau wie die naturwissenschaftliche Arbeitshypothese von einem Magneten in der Erde (J 549). So erklärt sich auch leicht ein Aperçu wie „Gott schuf den Menschen nach seinem Bilde, das heißt vermuthlich der Mensch schuf Gott nach dem seinigen“ (D 198), das für Neumann (S. 91) allerdings eine der „zeitweiligen Feuerbachischen Anwandlungen ist, gegen welche Lichtenberg sich durch die Forderung sittlicher Pflichterfüllung behauptete“. Als ein Beispiel für die Art und Weise, wie Lichtenberg Material zu sammeln und es psychologisch zu deuten pflegte, führe ich folgende Notiz an: „Die Indianer nennen das höchste Wesen Pananad oder den Unbeweglichen, weil sie selbst gerne faullentzen“ (C 272). Ähnliche symbolistische Ansichten entwickelt er auch in dem wenige Tage vor seinem Tode an seinen Bruder geschriebenen Briefe: „Wir feineren Christen verachten den Bilder Dienst, das ist unser lieber Gott besteht nicht aus Holtz und Goldschaum, aber er bleibt immer ein Bild, das nur ein anderes Glied in ebenderselben Reihe ist, feiner, aber immer ein Bild. Will sich der Geist von

diesem Bilder Dienst losreißen, so geräth er endlich auf die Kantische Idee" (Briefe 3, 222).

Die plumpe rationalistische Erklärung der Genealogie des Religiösen, welche es aufzufassen sucht als eine Erfindung der Religionsstifter und Priester aus egoistischen Motiven, lehnt ein so feiner Takt wie der Lichtenbergsche natürlich ganz ab.[1]) Sehr nahe kommt er modernen Anschauungen über die Konzeption der Geisterwelt, wenn er sie dadurch zu erklären sucht, daß der Mensch geneigt sei, sein Nachdenken unter der Form eines Gespräches anzuschauen: was Eva beim Anblick der Schlange gedacht habe, das erscheine ihr als von der Schlange gesagt; die Ausdrücke „der Herr sprach zu mir", „mein Geist sprach zu mir", auch der Genius des Sokrates seien von dieser Art. Auf diese Hypothese ist er von seinem eifrigen Traumstudium gekommen, also auf einem Wege, der der modernen Methode genau entspricht: Wenn wir im Traume mit jemand disputieren und er uns belehrt oder widerlegt, so ist das doch nur ein Bild für unsere eigene Seelentätigkeit (J 156).

Jedenfalls räumen diese animistischen Erklärungen mit der spekulativen Psychologie und ihrem substanziellen Seelenbegriff genau so auf wie die Kantische Vernunftkritik. „Man sagt noch Seele wie man sagt Thaler, nachdem die geprägten Thaler längst aufgehört haben", sagt Lichtenberg (F 570). Seele ist eben bloß noch der Name, mit dem man die Summe der psychischen Geschehnisse belegt. Die Folge dieser Anschauung ist, daß es für Lichtenberg eine Unsterblichkeit der Seele nicht geben kann. „Damals als die Seele noch unsterblich war", spottet er (F 571). Freilich finden wir ihn nirgends auf dieses Thaler-Argument zurückgreifen, wie oft er auch in den uns überlieferten Aphorismen gegen die Unsterblichkeitslehre polemisiert, ein Zeichen dafür, daß er sich doch zu der streng-materialistischen Auffassung der Seele als einer bloßen organischen Funktion gegenüber dem traditionellen Seelenbegriff nicht bekennen kann. Denn mit diesem operieren alle die Gründe, die er gegen den Unsterblichkeitsglauben vorzu-

[1]) Von Mohammed sagt er allerdings, daß er seine Anhänger „hintergangen" habe (Reiseanm. 10).

bringen hat. So ist ihm die Unsterblichkeit doch beinahe ein metaphysisches Problem geblieben; wenigstens, meint er, könne die Wissenschaft zur Zeit noch nichts Bestimmtes über sie ausmachen; hier sei also noch der Glaube zuständig. Sein Glaube aber ist, daß die Seele sterblich sei. Der Instinkt des Menschen sage ihm, daß es nach dem Leben so sein werde, wie es vorher gewesen wäre (J 60). „Wir können nicht beweisen", sagt er, „daß die Planeten mit vernünfftigen Geschöpfen bewohnt sind, dem ohngeachtet glaube ich es, so kann jemand glauben, die Seele sterbe mit dem Leib, ob er es gleich strickte nicht beweisen kann" (F 1036).

Vielleicht hängt mit diesem Zweifel an der Unsterblichkeit, der gegenüber er eine „vernünfftige Gleichgültigkeit" zu erringen empfiehlt, zusammen, daß er im Selbstmord nichts Unnatürliches und Verwerfliches sehen kann, sondern im Gegenteil: er sieht in dem Gedanken daran etwas Tröstliches und Vertrautes, wenn er es auch mit seinem Optimismus nicht in Einklang zu bringen weiß. Abscheu vor dem Selbstmord geht ja sehr oft mit dem Unsterblichkeitsglauben Hand in Hand, und nicht selten ist Pessimismus als Drittes dabei.[1]) „Dank sey es der Philosophie", heißt es in der „Rede eines Selbstmörders kurtz vor der That aufgesetzt", „daß mich jetzo keine fromme Possen in dem Zug meiner Gedancken stöhren. Genug ich dencke, ich fürchte nichts, gut, also weg mit dem Vorhang!" (B 205). Wir haben ja oben gesehen, daß er sich in jüngeren Jahren oft mit Selbstmordgedanken getragen hat. — Den Glauben an die Unsterblichkeit nennt er einmal eine instinktive Waffe gegen die Todesfurcht (J 739). —

Nicht so eindeutig ist seine Stellung gegenüber der Idee der Freiheit. Besonders in den älteren Manuskriptheften finden wir Stellen, in denen er sich bald zum Determinismus, bald zum Indeterminismus zu bekennen scheint. „Frey? Wie? Vogelfrey vielleicht?" schreibt er sich einmal auf (E 152), und dann wieder argumentiert er gegen Lavaters Physiognomik damit, daß „hinter dem Gesicht ein mit Freyheit wirkendes Wesen wohnt",

[1]) Bei den Verfechtern der natürlichen Religion findet man allerdings meist Unsterblichkeitsglauben, Optimismus und Rechtfertigung des Selbstmordes zusammen.

und in diesem Zusammenhange erklärt er es für absurd, wenn man auf den Satz des zureichenden Grundes sich stützend behaupten wolle, der Mensch handle maschinenmäßig (F 688). In den späteren Aphorismenbüchern aber neigt er entschieden mehr zum Determinismus.[1]) So nennt er den Menschen ein Meisterstück der Schöpfung, weil er bei allem Determinismus glaube, er handle als freies Wesen (J 1266). Und einmal ruft er sogar aus: „Wie sind wohl die Menschen zu dem Begriff von Freyheit gelangt? Es ist ein großer Gedanke gewesen" (J 261). Sein Determinismus läßt ihn hier also offenbar das Frühere mit dem Späteren vertauschen; es ist das wohl eine Anwandlung von Rationalismus, wenn es überhaupt mehr als ein Paradoxon sein soll.

Aber er hat doch nicht gewünscht, daß die deterministische Anschauung die herrschende werde. „Der Mensch ist gewiß nicht frey", erklärt er, „allein es gehört sehr tiefes Studium der Philosophie dazu sich diese Vorstellung nicht irre führen zu lassen" (J 263). Es ist hier wieder sein Punkt, wo er mit Bewußtsein die Wahrheit den ethischen Werten untergeordnet wissen will: darum soll die falsche Hypothese von der Willensfreiheit aufrechterhalten bleiben. Und dieser Wille und diese Intensität seines inneren Freiheitsgefühls wird mitunter so groß, daß er wieder auf die schon obenerwähnte Anzweifelung der Kausalität verfällt: „Wir wissen mit weit mehr Deutlichkeit, daß unser Wille frey ist, als daß alles was geschieht eine Ursache haben müsse. Könnte man also nicht einmal das Argument umkehren und sagen: Unsere Begriffe von Ursache und Wirkung müssen sehr unrichtig seyn, weil unser Wille nicht frey seyn könnte, wenn die Vorstellung richtig wäre?" (J 768). So kommt er schließlich nicht über folgenden Satz hinaus: „All theory is against the freedom of will, all experience for it" (J 789).

Auf die Kantische Lösung des Dilemmas mit Hilfe des Dualismus von empirischer und intelligibler Freiheit läßt sich Lichtenberg nicht ein, wie ihm denn überhaupt der Kantianismus bloß so lange unbedingt sympathisch ist, als er problematisch und

[1]) Man vgl. etwa J 260, 307, 1275.

kritisch bleibt; den dogmatischen Teilen gegenüber verhält er sich in den meisten Fällen ablehnend. „Ein dogmatisierender Kantianer ist gewiß kein echter", sagt er in seinem letzten Briefe mit Beziehung auf Fichte (Briefe 3,222). Ja, nicht einmal das Kantische Grundproblem ist ihm ganz adäquat. Schon vor Kants Kritik hat er folgenden Aphorismus aufgeschrieben: „Die Kunsttriebe der Thiere sind eine Offenbahrung, einzelne Stückgen aus einem Circkel von Kenntnissen, den sie nicht ganz wissen konnten, ohne sehr hohe Wesen zu seyn. So können andere Geschöpfe unsere Offenbahrung als Kunsttrieb ansehen, uns zum ewigen Leben zu leiten, nicht bloß die Offenbahrung, sondern schon den Trieb sich Götter zu schaffen" (F 1072). Und noch in seinem letzten Lebensjahre stellt er der Kantischen Kritik eine Kritik entgegen, die mit der Möglichkeit einer Art intellektueller Anschauung rechnet: „Solte es denn so gantz ausgemacht seyn, daß unsere Vernunfft von dem Übersinnlichen gar nichts wissen könne? Sollte nicht der Mensch seine Ideen von Gott ebenso zweckmäßig weben können, wie die Spinne ihr Netz zum Fliegenfang? oder mit anderen Worten: Solte es nicht Wesen geben, die uns wegen unserer Ideen von Gott und Unsterblichkeit eben so bewunderten wie wir die Spinne und den Seidenwurm?" (L 736). Mit dieser Frage ist die Kantische Problemstellung tatsächlich an der Wurzel getroffen; sie hat ja auch den Grund abgeben müssen, auf dem die spekulierenden Romantiker ihre neuen dogmatischen Gebäude errichten konnten. —

Noch komplizierter als gegenüber der Freiheitsidee ist Lichtenbergs Verhältnis zum Gottesbegriff. Es liegt ja auf der Hand, daß ein so üppiges irrationales Innenleben wie das Lichtenbergsche im Verein mit seinem Positivismus und Skeptizismus, seiner ausschweifenden Phantasie und seiner aphoristischen Art zu denken und zu schreiben gerade auf diesem Gebiete die mannigfaltigsten und seltsamsten Blüten und Früchte treiben muß, je nachdem die Macht des Logischen gerade groß ist oder nicht, je nachdem er sich gerade glücklich fühlt oder nicht usw. Jedenfalls ist seinem innersten Wesen der Glaube an eine göttliche Weltordnung tief eingeprägt, wenn er auch den anthropozentrischen Vorsehungsglauben seiner Zeit entschieden ablehnt (J 798); und letzten Endes laufen seine

Gemütsbedürfnisse sogar auf die Existenz eines persönlichen Gottes hinaus, aus ganz ähnlichen Gründen, wie sie uns der kranke Heinrich Heine in seinem berühmten Nachwort zum Romancero dargestellt hat. Ganz ähnlich sagt Lichtenberg, daß dem Hilflosen mit einem Wesen, dessen Wege nicht unsere Wege und dessen Gedanken nicht unsere Gedanken sind, wie sich Gott dem wissenschaftlichen Menschen notwendig darstelle, nicht sonderlich viel gedient sei (J 833). Wenn der Mensch Trost und Hilfe sucht, so muß es eine Person sein, an die er sich wenden kann. Gott, „diese große Qualitas occulta" (J 1265), diese „personificirte Unbegreiflichkeit" (L 737), muß zu der Bestimmtheit und Anschaulichkeit einer wollenden und handelnden Persönlichkeit erhoben werden, wenn er den Bedürfnissen der Menschen dienen soll, und wenn er auf die Lebensführung der Meisten von Einfluß sein soll. Insbesondere dieses zweite Moment hebt Lichtenberg sehr oft hervor.[1]) Wie er glaubt, daß zur vollen Wirksamkeit der politischen Gesetze ihre Verkörperung in einem Monarchen notwendig sei (K 1, 3), so ist ihm für die Macht des Sittengesetzes die Vorstellung „Gott hat das gesagt" viel sicherer als alle Demonstration (J 223). So bekennt er sich zu dem Verse Voltaires:

„Si Dieu n'existait pas, il faudrait l'inventer" (L 267).

Als Naturforscher meint er, daß für die Vernunft der deistische Gottesbegriff noch am ehesten zulässig sei; auf ihn beruft er sich auch oft in seinen polemischen Schriften. Wie er den Atheismus seiner Zeit einschätzt — ob mit Recht oder mit Unrecht, bleibe dahingestellt —[2]) drückt er einmal sehr geistvoll aus: „Zu einem frantzösischen Atheisten der Esprit hat, wird verlangt, daß er sich nur blos bei schmertzlichen Kranckheiten und auf dem Todbette bekehrt, unsere hingegen bekehren sich gemeiniglich bey jedem Donnerwetter" (E 339). So spottet er, unter Indifferentisten oder gar Atheisten verstehe man in Deutschland Leute, die glauben, daß es auch dumme Geistliche gibt (Nachlaß 12), und er behauptet sogar, daß noch nie ein so vollkommener Deist gewesen sei, als

[1]) Natürlich lehnt er die Vergeltungsidee ebenso ab wie die Unsterblichkeitsidee (1, 79 G oder H).

[2]) Auch der große Hume hat nicht glauben wollen, daß es in Europa Atheisten gebe.

er im Compendio steht (1, 171 G oder H). Friedrich der Große war doch nur ein „betender Freygeist“ (J 177). Er selber, sagt er, habe in Gesellschaft zu Zeiten den Atheisten gespielt — aber bloß exercitii gratia (1, 15 H). Sehr witzig parodiert er den Unglauben in den unteren Klassen durch eine Wendung, die in den „Briefen über die neueste Litteratur“ angebracht werden sollte und später im „Orbis pictus“ Verwendung gefunden hat (4, 226): „und ich dancke es dem lieben Gott tausendmal, daß er mich zum Atheisten hat werden lassen“ (E 249).

Diesem positivistischen Deismus stehen nun aber Tage und Stunden gegenüber, in denen der Naturforscher und gewissenhafte Denker geradezu als Mystiker und Quietist erscheint. In solchem Zustande schreibt er einmal in sein Tagebuch: „J defy all philosophy“ (Nachlaß 150). Kein Wunder, daß ihm schließlich die großartige Weltanschauung Spinozas, die gleichzeitig dem Verstande und dem Gemüte zu geben weiß, am sympathischsten ist, zumal da dieser Monismus und optimistische Pantheismus zugleich eine Versöhnung zwischen Geist und Materie, reinem Denken und Sinnlichkeit darstellt, einem Gegensatze — er nennt ihn „das infame Zwey in der Welt“ (Briefe 2, 282) —, unter welchem Lichtenberg besonders in jüngeren Jahren heftig gelitten hat. Der Deismus, auf den, wie er glaubt, die meisten Leute von Geist und Nachdenken wegen der unveränderlichen Gesetze in der Natur verfallen müssen (1, 73 G oder H), führt nach seiner Überzeugung einen verständigen Geist auf dasselbe hinaus wie der Spinozismus, so daß man, um zu sehen, ob man im Spinozismus richtig sei, sich des deistischen Systemes bedienen könne, wie man sich des Augenmaßes oft zur Probe der genauesten Messungen bediene (J 267). Darum, meint er, differierten Spinozist und Deist nur „wie der Newtonianer und der Eulerianer in Rücksicht auf Farbentheorie“ (J 265): Unterschiede in den Grundhypothesen, die aber doch in praxi zu denselben der Wirklichkeit entsprechenden Resultaten führen. — Aber diesen philosophischen Gottesbegriffen gegenüber behält doch die offenbarte Religion ihren Wert, insofern sie „fühlbar machen kann, was durch Spinozismus zu berechnen zu schwer wäre, und man darüber zugrunde gehen könte“ (J 287). —

Den Versuchen, das Dasein Gottes auf rationalem Wege zu beweisen, gegenüber steht Lichtenberg durchaus auf dem Standpunkte des Kritizismus: ignoramus et ignorabimus. „Man kann nicht genug beherzigen, daß die Existenz eines Gottes, die Unsterblichkeit der Seele u. dergl. bloß gedenkbare, aber nicht erkennbare Dinge sind. Es sind Gedankenverbindungen, Gedankenspiele, denen nichts Objectives zu correspondiren braucht" (1, 81 G oder H). Und ein andermal sagt er: „Wenn wir die Existenz Gottes nicht fühlen, beweisen können wir sie nicht" (J 1143). Aber wie ich schon oben sagte, setzt er doch oft die Existenz eines Ideals „Gott" voraus, um allerlei zu demonstrieren, z. B. die Möglichkeit und Wirklichkeit einer irdischen Glückseligkeit, die Überflüssigkeit der Offenbarung u. dgl.

Gegen den ontologischen Beweis hat Lichtenberg in den uns bekannt gewordenen Schriften nirgends polemisiert; vielleicht weil er ihn gar nicht des Widerlegens wert hielt. Er erwähnt ihn nur L 251. Gegen den kosmologischen erinnert er einmal vom transzendentalen Standpunkte aus daran, daß alles Schließen auf einen Urheber der Welt ein Anthropomorphismus sei (J 921). Und wenn wir wirklich an der Hand des Kausalsatzes auf einen Schöpfer schließen dürften, meint er, so sei doch mindestens der Schluß auf einen allmächtigen, allgütigen und allweisen Schöpfer mehr ein Sprung der instruierten Andacht als ein Schritt der Vernunft[1]) (4, 37).

Am meisten hat er sich mit dem physikotheologischen Beweise beschäftigt, für den ja die ganze Zeit (und sogar Kant) eine starke Vorliebe hat. Lichtenberg macht sich gern über diese Vorliebe lustig, besonders über die lächerlich-anthropozentrischen Absurditäten, in die bei Wolff und vielen der „Populärphilosophen" die Leibnizsche Teleologie ausgeartet war. „Schade", spottet er, „daß die Lappländer und Isländer nicht schwarz und die Afrikaner weiß sind, die Physicotheologie würde da ein vortreffliches Spiel mit Endursachen treiben können" (J 1267). Und ein andermal erzählt

[1]) Hiermit ist auch der Standpunkt angedeutet, von dem aus Lichtenberg Einwände macht gegen den üblichen Religionsunterricht. Man vgl. hierzu noch A 29, E 30, 1, 219 G oder H.

er von einem, der sich wundert, daß den Katzen gerade an der Stelle zwei Löcher in den Pelz geschnitten wären, wo sie die Augen haben (1, 168 G oder H). Seine Überzeugung ist, daß Gott aus der Welt nur sehr wenig erkannt werden könne: „es könnte ein Stümper seyn" (F 864), und es will ihm eher scheinen, daß wir zum Zeitvertreib von einem sehr unvollkommenen Wesen zusammengesetzt seien, als daß wir das Werk eines höchsten Wesens seien[1]) (D 409). In den Kunsttrieben der Tiere erkennt auch er allerdings weise Einrichtungen, aber er meint doch, daß wir hieraus nicht auf ein höchst weises Wesen schließen dürften, sondern nur auf eins, das weiser sei als wir (B 34). Darum nennt er die Demonstration Gottes aus der Natur „unnütz frömmelnde Anspielungen" (J 1323), und die gewissenhafte Naturlehre wird ihm „eine Art von sinking fund (Tilgungsfond) für die Religion, wenn die vorwitzige Vernunfft Schulden macht" (J 1317). Dabei will er aber nicht leugnen, daß die Betrachtung des Weltalls dem Menschen Ehrfurcht abnötige: „Man hat schon lange bemerckt, daß, wenn der Geist sich erhebt, er den Leib fallen läßt auf die Knie" (L 533).

Auf dem Standpunkte des erkenntnistheoretischen Subjektivismus, aber immer noch ein paar Jahre vor Kants Kritik, schreibt er, daß Vollkommenheit und Unvollkommenheit Begriffe seien, die nur auf daß Empirische angewandt werden dürften (F 632). Unter dem Einflusse Kants formuliert er einmal seine Einwände so: „Anstatt daß sich die Welt in uns spiegelt, solten wir vielmehr sagen, unsere Vernunfft spiegele sich in der Welt. Wir können nicht anders, wir müssen Ordnung und weise Regierung in der Welt erkennen, dieses folgt aber aus der Einrichtung unsrer Denckkraft. Es ist aber noch keine Folge, daß etwas, was wir nothwendig dencken müssen, auch würcklich so ist, denn wir haben ja von der wahren Beschaffenheit der Außenwelt gar keinen Begriff, also daraus läßt sich kein Gott erweissen" (J 998). Dabei übersieht er allerdings, daß, wenn für ein objektivistisches Erkenntnisprinzip der physikotheologische Beweis stringent wäre, er dieselbe Stringenz für ein subjektivistisches behalten würde, wenn

[1]) Über sein Verhältnis zur Theodicee vgl. man noch J 704 u. 1, 90 K.

er sich nur in einen psychikotheologischen verwandeln wollte. Denn wenn schon aus Ordnung auf einen Ordner geschlossen werden kann, so ist es doch wohl gleichgültig, ob diese Ordnung in der Physis oder in der Psyche ist.

Entgegen den rationalistischen Erklärungen der Entstehung des Gottesbegriffs, die ich weiter oben angegeben habe, meint Lichtenberg einmal, „es wäre eine Frage, ob die bloße Vernunfft ohne das Hertz je auf einen Gott verfallen wäre. Nachdem ihn das Hertz (die Furcht)[1]) erkannt hatte suchte ihn die Vernunfft auch" (L 274). „Ueberhaupt erkennt unser Hertz einen Gott, und dieses nun der Vernunfft faßlich zu machen ist freylich schwer, wo nicht gar unmöglich", hat er kurz vorher gesagt (L 273). Mit diesen Ansichten hat er sich vollständig emanzipiert von den Vorstellungen der damals herrschenden Naturreligion und dem Kantischen Gottesbegriff, der sich ja auch an die Vernunft wendet. Das ist die Gottesidee, welche von Schleiermacher gelehrt worden ist.

8.

Es bleibt schließlich noch zu untersuchen, welche Stellung Lichtenberg dem Christentume gegenüber einnimmt, als der herrschenden unter den positiven Religionen. Da kann es nicht überraschen, daß ein so vorurteilsfreier Denker sich über den Konfessionalismus zu stellen weiß und daher die Absichten Christi, den er nach der Gewohnheit der Zeit gern mit Sokrates parallelisiert, von den historischen christlichen Bekenntnissen zu unterscheiden weiß. „Mit dem Christentum", meint er, „läßt sich Staat machen, aber wahrlich mit den Christen sehr wenig" (2, 96 K). Von der Persönlichkeit und der Lehre Jesu spricht er stets mit der allergrößten Verehrung und Bewunderung; es ist sein Glaubensbekenntnis, wenn er sagt: „Ich glaube von Grund meiner Seele und nach der reifsten Überlegung, daß die Lehre Christi, gesäubert von dem verfluchten Pfaffengeschmiere, und gehörig nach unserer Art sich auszudrücken verstanden, das vollkommenste System ist, Ruhe und Glückseeligkeit in der Welt am schnellsten, kräfftigsten und allgemeinsten zu befördern, das ich mir wenigstens denken

[1]) Auch schon C 178 wird gesagt, die Furcht habe die Götter gemacht.

kann" (J 280). Aber neben diesem dem Irrationalismus des menschlichen Geistes in hohem Maße Rechnung tragenden System glaubt er doch, wie ich oben schon andeutete, wenigstens bisweilen auch an die Möglichkeit eines Systems, das ganz aus der reinen Vernunft erwachse, aber deshalb eben für den Menschen in concreto nicht geeignet sei: dieses aber würde letzten Endes zu denselben praktischen Regeln führen müssen wie die Lehre Christi. Er ist überzeugt, daß es einem solchen Geiste wie Jesus ein Leichtes gewesen wäre, dieses reine Vernunftsystem zu erdenken, das alle Philosophen völlig befriedigt hätte.

So ist ihm Jesus der beste und genialste aller Menschen. Den christlichen Mythus lehnt er ab. „Die Bibel ist ein Buch von Menschen geschrieben, wie alle Bücher, ein Buch, worin manches wahre und manches falsche, manches gute und manches schlechte enthalten ist" (J 12). Für den denkenden Menschen aber kann es schlechterdings kein anderes „Wort Gottes" geben als die Vernunft (J 254). Darum scherzt er: „Unsere Theologen wollen mit Gewalt aus der Bibel ein Buch machen, worin kein Menschenverstand ist" (J 262); und die Bibelerklärung kommt ihm vor wie die Erklärung der Figuren in der Baumannshöhle: „Man muß schon wissen, was es sein soll, um es darin zu erkennen" (2, 190 G oder H). Doch lehnt er ebenso wie die theologisierenden die geschmacklosen rationalisierenden Ausdeutungen ab.[1]) Er schätzt ja die Bibel gerade wegen ihrer Wirkung auf das Gemüt, und so hat er ein inniges Verhältnis gewonnen zu den Psalmen besonders und zu dem Neuen Testament. Dieses „ist ein auctor classicus, das beste Noth- und Hilfsbüchlein, das je geschrieben worden ist" (L 27). Daß sich aber die Vernunft unter das Joch dieses Buches gebeugt hat — er meint, er könne sich nichts Entsetzlicheres denken; und der Mann, der im Ernst versucht habe, das Kopernikanische System durch die Bibel zu widerlegen, verdiene gehenkt zu werden (1, 80 G oder H). Er hat sich ja schon seit seinem 16. Jahre nicht mehr überzeugen können, daß Jesus Gottes Sohn sei (F 1207); und über den Wunderglauben spottet

[1]) So glaubt er nicht, daß wir in der Bundeslade eine Leydener Flasche und in Moses einen Betrüger zu sehen haben (L 266 u. J 1021).

er: „Bey einem kleinen Fieber glaubte ich einmal deutlich einzusehen, daß man eine Bouteille Wasser in eine Bouteille Wein verwandeln könne durch die nemliche Methode wie man eine Figur in einen Triangel verwandelt“ (B 355). Was er von dem Glauben an die Göttlichkeit Christi hält, drückt er einmal so aus: „Glauben Sie, daß es je in der Welt anders war als jetzt? Glauben Sie, daß die schlechten Hecken Orangen getragen haben? Nein. Gut, und Sie glauben, daß es Menschen gegeben habe, die Gottes Sohn waren? Ja! O du gerechter Gott, wohin kann dein Geschenck, die Vernunfft sincken. Was für ein schwaches Werckzeug die Vernunfft ist“ (J 86). Von Lavater sagt er: „Er hielt bis jetzt Jesum Christum für wahren Gott, daraus fließt sein Wunderglaube“ (Briefe 2, 283). —

Doch ist seine Hingabe an die Persönlichkeit und die Lehre Christi nicht eine so unbedingte, wie er selber wohl geglaubt haben mag. Die auf der Selbstverleugnung beruhenden christlichen Tugenden Demut und Mitleid, die gewiß für eine freie und schöne Vorwärtsentwicklung des Lebens nicht förderlich sind, sind ihm unsympathisch — mindestens in den Formen, in denen sie in seiner Zeit herrschend waren. Der „Kleinthuer“ ist ihm „weit unausstehlicher als der Grosthuer“ (F 347), und den Philantropen wirft er vor: „Sie machten gerne die Welt zum Hospitalplaneten unter den 7 oder 8en die um die ☉ seegeln“ (J 648). Auch die Reue, auf die das Christentum so hohen Wert legt, scheint ihm eher verwerflich als wertvoll. „Aengstlich zu sinnen und zu denken, was man hätte thun können, ist das Uebelste, was man thun kann“ (2, 131 G oder H). Und wenn er klagt, daß viele Menschen die Tugend mehr ins Bereuen der Fehler setzen als ins Vermeiden derselben (J 431), so ist das letzten Endes doch ein Vorwurf, den er der christlichen Wertungsweise macht. Ja es taucht ihm einmal sogar das große Nietzsche-Problem auf: Ob die christliche Weltanschauung aus der Schwäche stammt? „Sollte vielleicht unsere christliche Moral ihren Grund in einer gewissen Schwachheit haben, in einer jüdischen Feigheit, da sich die andere auf Stärke gründet?“ (1, 151 G oder H). Es ist wohl nicht ausgeschlossen, daß in den verlorenen Aphorismenbüchern G und H dieser Gedanke noch weiter ausgeführt gewesen ist. In J

findet sich noch die Bemerkung: „Wir sind doch am Ende nichts weiter als eine Secte von Juden“ (J 667); und einmal schreibt er: „Unsere Cis-judäische Religion“ (L 391). Über die Juden hat er sich besonders in der späteren Zeit immer sehr absprechend geäußert; so sagt er: „Das Volck Gottes hat nie etwas getaugt, sondern ist alle Zeit ein infames Volck gewesen“ (J 115). Selbst von Mendelssohn, der den Zeitgenossen ein Plato schien, sagte er, daß er viel zu viel erhoben worden sei (L 590).

Aber er erblickt doch den Hauptwert des Christentums und seine Überlegenheit gegenüber den anderen Religionen in seiner altruistischen Ethik, die er für das Wesentliche an ihm erklärt, die er aber durchaus nicht mit ihm in ursächlichen Zusammenhang gebracht wissen will.[1]) So hat er öfter darauf hingewiesen, wie Glaube und Frömmigkeit sehr wohl mit der tiefsten moralischen Verderbnis zusammenstehen können, und wie umgekehrt die höchste Sittlichkeit möglich ist ohne Religiosität. Hier ist auch eine Wurzel zu suchen für seine starke Abneigung gegen alles, was mit Dogma und Kultus zusammenhängt, besonders auch gegen das Priestertum in allen seinen Formen und Abstufungen, der er oft sehr drastischen Ausdruck verleiht. Durch den Kultus wird die Religion zur „Sonntags-Affaire“ gemacht (L 366), und durch die Aufrechterhaltung der Dogmen stemmen sich die Priester und Theologen dem Fortschreiten der Wissenschaft und der Glückseligkeit entgegen. Im Dogma und Kultus, die das Wichtigste am Christentum geworden sind, sieht er nur Auswüchse, in den praktischen Forderungen aber sieht er das Wesen des Christlichen; und dieses „eigentliche Christliche in unserer Religion“ ist ihm die „Seele aller Religion“, das Übrige ist Körper (1, 107 K). Das Christentum ist also nicht die Religion, sondern bloß eine Religion; und mit Semler sagt er: „Nicht alle Menschen müssen unsere christliche Religion haben“ (1, 76 G oder H). So ist es ihm ein Herzensbedürfnis, in der bittern Satire seines Timorus Lavaters unzeitgemäßen Bekehrungsversuch an Mendelssohn zurückzuweisen. „Was für ein Kriegen und Rennen,“ sagt er, „für Gottesverehrung, man solte zu manchen Zeiten fast geglaubt

[1]) Man vgl. hierzu etwa 1, 91 K, 1, 178 K u. L 192.

haben, der Mensch lebe bloß um zu beten und Gott zu verehren. Ich bin überzeugt, daß hierin das Meiste bloßer Auswuchs ist. Es giebt schlechterdings keine andere Art Gott zu verehren, als die Erfüllung seiner Pflichten, und Handeln nach den Gesetzen die die Vernunfft gegeben hat" (L 273). Ja er geht sogar so weit, zu behaupten, „bey einem Menschen, der mit Gottesfurcht prahlt, muß man nie eigentlich Christliche Gesinnungen suchen" (J 711). Das Wort Gottesdienst, meint er, sollte verlegt werden, und man sollte es nicht mehr vom Kirchen=gehen, sondern bloß von guten Handlungen gebrauchen, und die Predigten sollten in den Dienst der Aufklärung gestellt werden oder über das Vermögen Gutes zu tun gehalten werden, das jeder besitze (1, 144 G oder H). Es sei ein sehr gewöhnlicher Irrtum, Kirchen=gehen oder Bibel=lesen, die doch bloß Mittel seien, für die Zwecke zu halten (J 89).

So steht er den historischen Formen des Christentums mit ihrem Formel= und Buchstabenkram, ihren Scheiterhaufen und Glaubenskriegen und ihren Prätensionen, allein das Heil zu besitzen und vermitteln zu können, durchaus ablehnend gegenüber; und er macht da keinen grundsätzlichen Unterschied zwischen Protestantismus und Katholizismus, zwischen Orthodoxie und Pietismus. „Ich glaube," sagt er, „es läßt sich mit geometrischer Schärfe erweisen, daß, vorausgesetzt, daß das Neue Testament die Lehren des Christentums vollständig enthalte, die catholische Religion schlechterdings keine christliche genennt werden könne. Ob es irgend eine der protestantischen gantz sey laß ich unentschieden" (J 631). Also nicht einmal den Lehren nach, meint er, in den Konfessionen das Christentum erkennen zu können — wie viel weniger im Leben! Damit ist natürlich nicht gesagt, daß er das Christentum auf dem Standpunkte der Apologeten und Kirchenväter erhalten wissen möchte — im Gegenteil. Was ihn den Protestantismus vor dem Katholizismus vorziehen läßt, ist ja gerade, daß er eine reichere Entwicklung hat und lebendigere Entwicklungsmöglichkeiten in sich birgt. Darum hat er für Luthers Persönlichkeit trotz des ihm widerstrebenden Bibelfanatismus und Buchstabenglaubens immer die größte Hochachtung bewiesen; und er steht fest zum Protestantismus als derjenigen unter den herrschenden Weltanschauungen, welche der Wissenschaft und dem

Individuum immer noch die meiste Bewegungsfreiheit gestatte. Darum meint er, man müsse sich schämen, ein Katholik zu sein, wenn es einmal Protestantismus gebe. Und doch glaubt er, daß es für das menschliche Geschlecht besser wäre, ganz katholisch zu sein als ganz protestantisch, denn er weiß ja, daß Wissenschaftlichkeit und Freiheit des Individuums nur zu oft in Gegensatz treten zu der Glückseligkeit (J 1110). Es ist bitterer Ernst, wenn er im Timorus scherzt: „Ja, unter uns Protestanten gesprochen, wenn wir nicht, wie andere Christen, anfangen, besseres Handgeld zu geben, und weniger Vernunftschlüsse gebrauchen, so werden wir nicht allein keine Recruten mehr machen, sondern unsere Leute werden uns durchgehen, wie die Holländer" (3, 121). Wie recht er mit dieser Prophezeiung hatte, hat man in den Zeiten der Romantiker gesehen. Aber Lichtenbergs Optimismus hat an eine glückliche Lösung geglaubt — wenn auch erst in einer fernen Zukunft.

Inhaltsverzeichnis.

Seite

1. Die Grundlagen der Lichtenbergschen Weltanschauung 1
2. Positivistische und irrationale Tendenzen seines Denkens 11
3. Seine Methode 19
4. Sein Eudämonismus 25
5. Sein Optimismus 32
6. Sein Realismus 36
7. Kritik religiöser Vorstellungen 44
8. Stellung zum Christentum 54

Spezialdruckerei für Dissertationen, Robert Noske, Borna-Leipzig.

Lebenslauf.

Ich bin am 6. Januar 1884 in Leipzig geboren. Hier erwarb ich Ostern 1903 das „Reifezeugnis", im Mai 1908 das „Zeugnis für das Lehramt an höheren Schulen". Philosophie, Physik und Mathematik waren meine hauptsächlichsten Studien. Meiner Dienstpflicht genügte ich in den Jahren 1903 und 1904. Zurzeit bin ich als Oberlehrer an der Luisenschule zu Marienburg in Westpreußen tätig.